Sal. Ludw. Steinheims „Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge"

Dargestellt und in ihren problem- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen untersucht.

Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
bei der Philosophischen Fakultät
der Hessischen Ludwigs-Universität
zu Gießen

eingereicht von

Hans Andorn
geboren in Hattingen a. d. Ruhr

Gießen 1930

Druckerei für Dissertationen Thuringia-Druckerei, Berlin N 113, Malmöer Str. 14

Genehmigt durch die Fakultät
am 4. Juli 1929.

Berichterstatter: Dr. von Aster
Dr. Messer

Mit Genehmigung der Fakultät ist hier nur der erste Teil der Arbeit als Dissertation gedruckt. Der zweite Teil wird in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" veröffentlicht.

Dem Andenken
meiner lieben Mutter

Inhaltsverzeichnis

Literaturverzeichnis.

S. L. Steinheim,	Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge. I. Teil: Frankfurt am Main 1835. II. Teil: Die Glaubenslehre der Synagoge als exakte Wissenschaft Leipzig 1856. III. Teil: Die Polemik Leipzig 1863. IV. Teil: Altona 1865. (zitiert unter I. - IV., Seitenzahl) Moses Mendelssohn und seine Schule in ihrer Beziehung zur Aufgabe des neuen Jahrhunderts der alten Zeitrechnung, Hamburg 1840. Selbstanzeige des 1. Bandes der „Offenbarung" in „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie" I. Frankfurt a. M. 1835.
H. Graetz,	Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart Band XI. Leipzig 1870.
M. Steckelmacher,	S. L. St. als Dichter und Religionsphilosoph; Vortrag abgedruckt in „Populär-wissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum" Frankfurt a. M. 1888, Nr. 7 ff.
B. Rippner,	S. L. St. in „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums", XXI/XXII Breslau 1872/73.
A. Geiger,	S. L. St. in „Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" X, Breslau 1872.
B. H.	Die Offenbarung usw. Rezension des I. Bandes in „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie" II. Frankfurt am Main 1836.
E. Grünbaum,	Rezension des I. Bandes, ebendort IV. Stuttgart 1839.

Simon Bernfeld,	Daat Elohim, Geschichte der Religionsphilosophie in Israel (hebräisch) Warschau 1897.
Isidore Singer,	S. L. St. Artikel in Jewish Encyclopaedia XI, 543. Ferner das von Singer angegebene biographische Material, soweit es nicht bereits hier genannt ist, sowie verschiedene für unsere Arbeit bedeutungslose Notizen, Nachrufe und dergl.
Fr. Ueberweg,	Grundriß der Geschichte der Philosophie II.[11], Berlin 1928; III.[12], Berlin 1924; IV.[12], Berlin 1923.
W. Windelband,	Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[5] Tübingen 1910.
J. M. Verweyen,	Die Philosophie des Mittelalters, Berlin 1921.
M. Grabmann,	Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909.
Kuno Fischer,	Geschichte der neueren Philosophie 2. und ff. Auflagen, Mannheim 1865, Heidelberg 1897 ff.
R. Falkenberg,	Geschichte der neueren Philosophie[9], Berlin 1927.
R. Hönigswald,	Die Philosophie von der Renaissance bis Kant, Berlin 1923.
G. Bohrmann,	Grundlagen zu einer Untersuchung über Spinozas Stellung zur Religion, Diss. Erlangen 1913.
H. Kampmann,	Jacobi und Fries, Diss. Münster 1913.

Die gelegentlich herangezogene Literatur sowie die Werke der Philosophen sind im Texte angegeben.

Einleitung.

Graetz, der Verfasser der „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart“ schreibt im letzten Bande seines Werkes: „Eine Biographie Steinheims ist noch ein Desideratum.“ Eine solche soll nun freilich hier nicht gegeben werden, zumal in den folgenden Jahrzehnten dieser Wunsch nach einer Biographie, wenn man ihn wörtlich und im engsten Sinne nimmt, erfüllt worden ist. Denn das geringe Material, das erforderlich ist, um den äußeren Rahmen für die ziemlich umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit Steinheims darzustellen, findet sich in der Folgezeit in einer Reihe von Vorträgen, Nekrologen und kürzeren Notizen, die in der einen oder anderen jüdischen Zeitschrift erschienen sind und die zum Teil in späteren Auflagen der Graetz'schen Geschichte aufgeführt sind; es sei ganz kurz zusammengestellt.[1]) Es soll vielmehr hier

---

[1]) Von den verschiedenen Angaben über Steinheims Geburtsjahr u. -Ort scheint die des Jahres 1789 und des Städtchens Buschhausen i. W. am sichersten zu sein. An anderen Stellen finden wir 1782, 1790 und 1799; Buchhausen i. Westf., Bruchhausen und Altona. Für 1789 und Buschhausen spricht die Inschrift auf dem Grabstein. Er stammt nach Rippner aus begütertem Elternhause. Nach frühzeitiger, eingehender Beschäftigung mit der Bibel und gründlicher Allgemeinbildung siedelt er bald mit seinem Lehrer Meier nach Hamburg über; in Kiel studiert er Medizin. 1813 läßt er sich als Arzt in Altona nieder. Die anfänglich gute Praxis scheint ihn von seinem 4. Lebensjahrzehnt ab nicht mehr zu fesseln; seine Hauptbeschäftigung ist außermedizinischer Art. An den Bestrebungen zur Emanzipation der Juden in Schleswig-Holstein nimmt er lebhaften, tätigen Anteil. 1845 gibt er die Praxis ganz auf und lebt bis zu seinem 1866 erfolgten Tode meistens in Rom und Sorrento. Er stirbt in Zürich, seine Leiche wird später nach Deutschland überführt und in Altona beigesetzt.

Außer den politischen Schriften zur Emanzipation veröffentlicht er von 1829 an verschiedene Sammlungen poetischen Inhalts. Dazu kommen kleinere wissenschaftliche, medizinische und naturwissenschaftliche Schriften. Von den philosophischen seien genannt: Aristoteles und die Sklavenfrage, Antagonismen gegen alte und neue Ausleger, Moses Mendelssohn und seine Schule. Die Politik nach dem Begriffe der Offenbarung als Theokratie mit Bezugnahme auf die Republik Platons und die Politik des Aristoteles, Die Messiasidee nach den Bestimmungen der Offenbarungslehre, Die politische Legitimität und die Lehre der Offenbarung. Die Vorstudien zur „Offenbarung“ erschienen in verschiedenen Zeitschriften, zum Teil anonym. Die vier Bände des Werkes sind 1835 in Frankfurt a. M., 1856 in Leipzig, 1863 und 1865 in Altona erschienen.

versucht werden, über das Vorhandene hinaus (zu dem Obengenannten kommen noch einige Rezensionen in wissenschaftlichen Blättern) einmal Steinheims Lebenswerk „Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge“ im Zusammenhang mit den in ihm zur Behandlung gelangenden Problemen darzustellen —, es soll ermittelt werden, wie und wo sich das Werk dieses höchst eigenartigen und vielseitigen Kopfes systematisch und historisch verankern läßt. Eine ausführliche und umfassende, hier und da auch schon etwas kritische Inhaltsangabe soll voraufgehen und zeigen, wie weit jenes Buch die gestellten Aufgaben löst, die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge zu fixieren und die Glaubenslehre des Judentums als exakte Wissenschaft hinzustellen —, wie weit jene Aufgaben überhaupt lösbar sind und wie weit die Möglichkeit der Lösung erschöpft oder ihr Rahmen gesprengt wird. Dabei verbietet es der in höchstem Maße kritische und oft sogar aggressive Charakter des Werkes — der dritte Band bezeichnet sich sogar selbst als „Polemik“ —, jede einzelne Polemik und Kritik, die sein Verfasser vornimmt, auf ihren Sonderwegen zu verfolgen. Es wird sich aber zeigen lassen, daß sie alle aus einem ganz bestimmten, einseitig fixierten und festgelegten Punkte kommen, daß sie aus einem einheitlich fließenden Strome gespeist werden und sich auch auch alle in gleicher Richtung bewegen. Um in diesem Bilde zu bleiben: Dieser Strom verzweigt sich in seinem Verlaufe kaum, aber er hat mancherlei Quellen; m. a W. Steinheims Philosophie und Theologie ist in hohem Maße eklektisch und synkretistisch; sie weist alle Merkmale einer solchen Philosophie auf, insbesondere den Nachteil, alle einzelnen Bestandteile zu einem homogenen Ganzen zusammenschmelzen zu wollen. Wir wollen daher auch versuchen, die einzelnen Quellen, aus denen sie zusammengeflossen ist, aufzudecken.

Wenn auch Steinheim ein jüdischer Theologe zu sein glaubt, so fällt doch sein Werk so sehr aus dem Entwicklungsgange der jüdischen Religionsphilosophie heraus und sehr in das allgemeine philosophische und theologische Gebiet herein, daß jetzt schon gesagt werden kann, daß eine Untersuchung, die sich auf das jüdische Gebiet beschränkte, geringe Ergebnisse zeitigen würde, sowohl nach rückwärts, in Bezug auf den Einfluß des Offenbarungsproblems in der jüdischen Philosophie bezw. Theologie auf Steinheim, als auch nach vorwärts in Bezug auf Wirkungen und Einflüsse, die er selber auf seine Nachfahren gehabt hat, weswegen wir auch auf diesen Punkt nicht näher eingehen werden. Es ist bald nach seinem Tode gesagt worden, die geringe Kenntnis des in Frage kommenden hebräischen Schrifttums habe Steinheims Arbeit außerordentlich erschwert, wenn nicht gar in falsche Bahnen gelenkt. Dieser Vorwurf — so tragisch er klingt — muß in vollem Umfang

aufrecht erhalten werden; die allgemein-wissenschaftliche Bildung Steinheims und vor allen Dingen seine staunenerregende Belesenheit in der einschlägigen nicht speziell jüdischen Literatur, seine Kenntnis des klassischen Altertums, der zeitgenössischen Philosophie und christlichen Theologie können zwar diese Lücke, die im Hinblick auf das gesteckte Ziel beträchtlich ist, nicht ausfüllen, gestatten ihm aber immerhin, unter gewissen Voraussetzungen und mit gewissen Einschränkungen an die Arbeit zu gehen.

Wenn im Folgenden die Ausdrücke „jüdische Theologie" und „jüdische Philosophie" bezw. „jüdische Religionsphilosophie" gelegentlich promiscue gebraucht werden, so hat das seinen Grund darin, daß es keine jüdische Theologie gibt im strengen Sinne christlicher Theologie und Systematik. Die jüdische Glaubenslehre ist nur zum geringsten Teile konstruktiv, ableitend, aufbauend, systembildend; sie ist in erster Reihe Auseinandersetzung, Kampf, Verteidigung Ringen um Selbstbehauptung dem Fremden gegenüber. „Da sie in stetem Ringen ums geistige Dasein erarbeitet werden mußte, ist sie Religionsphilosophie geblieben .... Man hatte im Auf und Ab, in der Mannigfaltigkeit der Geschichte .... im jüdischen Gedankenkreise Philosophie, aber man mußte dafür ein anderes entbehren: die Bestimmheit einer umschriebenen und stetigen Glaubenslehre, den sicheren Aufbau des Bekenntnisformel." [1]) Von hier aus gesehen ist Steinheims Werk gerade deshalb so wenig jüdisch, weil es so sehr t h e o l o g i s c h - philosophisch sein will, und weil alle Theologie, namentlich wo sie so spekulativ ist, dem jüdischen Gedankenkreise ziemlich fremd ist.[2])

---

[1]) Baeck, Das Wesen des Judentums, III. Auflage, Frankfurt a. M. 1923 S. 4.

[2]) Grünbaum, a. a. O. S. 104.

I. Teil.

Das Steinheimsche System der Offenbarungskritik.

Die Aufklärung hatte in ihrem Kampfe gegen die positiven Religionen auch das Judentum nicht verschont. Die Zeit, in der Steinheim beginnt, sich mit dem Offenbarungsproblem auseinanderzusetzen, fällt in die ersten Jahrzehnte nach der Emanzipation der Juden, der äußere Anlaß für ihn, die geistigen Schätze der jüdischen Glaubenslehre zu sammeln und zu thesaurieren, ist der in der nachmendelssohnschen Zeit stark einsetzende Abfall weitester Kreise vom Judentum; die massenhaften Austritte und Taufen der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts drücken ihm die Feder in die Hand; er fühlt sich berufen, „diesem Zustand der Zerstreuung, wie er sich in der Gegenwart tatsächlich vorfindet und namentlich unter den Anhängern der Synagoge zerstörend gewirkt hat, zu steuern“ [1]), zur Besinnung zu rufen und zur Sammlung zu mahnen. Das Bestreben, in den religiösen Bezirken des Lebens der Vernunft weitestgehende Vollmachten gegenüber den Forderungen und Lehren der positiven Religionen einzuräumen, wird im Wesentlichen von den Satzungen der jüdischen Religion stark gefördert, zumal abgesehen von dem allerdings starren Panzer der orthodoxen Zeremonialmasse auf rein theoretischem Gebiet sich wenig direkte Widersprüche mit der Vernunft finden lassen. So findet die Aufklärung, als erst einmal der „erste Ring jener rostigen Kette“ [2]) des hergebrachten Zeremoniallebens gesprengt ist, geeigneten Boden im Judentum: Religionsverachtung wird Zeichen höherer Bildung, und keiner möchte gern als ungebildet erscheinen; die religiöse Autorität geht auch hier in weiten Kreisen verloren. Die soziale und politische Auflockerung der jüdischen Bevölkerung in der Zeit von der französischen Revolution bis zu den Freiheitskriegen, die mit der Emanzipation der Juden im Jahre 1811 ihren formellen Abschluß findet, tut ihr Uebriges; die Taufe, die nach einem Wort Heines das Entreebillet zur europäischen Kultur sein soll, dezimiert die jüdischen Reihen in einer erschreckenden Weise. Es ist nicht bloß die Aufklärung allein, die jene „Zerstreuungstendenz“ herbeigeführt hat;

---

[1]) I. VIII.
[2]) I. X.

dieses zweite Moment, das Steinheim im Vorwort zum 1. Bande völlig vernachlässigt, allerdings in seinem Zusammenhange vielleicht mit Recht außer Acht lassen zu dürfen glaubt, ist nicht zu unterschätzen. Vielleicht liegt hierin, worauf aber an dieser Stelle nicht eingegangen werden soll, schon ein Grund für Steinheims Doktrinalismus, der ihn bei einer so komplexen Erscheinung, wie es das Judentum seiner Zeit ist, wichtige und maßgebende, ja oft sogar entscheidende Faktoren der Entwicklung übersehen läßt. Für ihn handelt es sich nur darum, die verlorene Autorität wiederzugewinnen, zu „sammeln". Dieses Ziel wird erschwert durch die häufig zu beobachtende Verspätung, mit der sich an der Umgebung gemessen die Vorgänge im Judentum abspielen: Der Tiefpunkt seines religiösen Destruktionsprozesses sieht das Christentum schon um eine ganze Epoche weitergerückt und auf dem Wiederanstiege. So ist die Eilfertigkeit zu erklären, mit der man dem Judentum zugunsten des Christentums, und nicht etwa zu gunsten des Atheismus und der Religionslosigkeit den Rücken kehrte, so sind die Hoffnungen zu verstehen, die man — abgesehen von allen politischen und sozialen Momenten — auf das Christentum insbesondere der Schleiermacher'schen Zeit setzte. So haben Aufklärung und Emanzipation gemeinsam „das Kind mit dem Bade ausgeschüttet". Mit den berechtigten Forderungen eines vernunftgemäßen Zeitalters ist jenes Ueberhandnehmen alles nur Rationalen eingezogen und hat die besten Kräfte geraubt; „es wäre ein Wunder, wenn noch wenige in der alten Anhänglichkeit verharren".[1] Aber solange überhaupt noch die religiöseGemeinschaft derOffenbarungslehre besteht, so lange protestiert sie gegen Heidentum und Philosophem. Was er mit diesen beiden meint, wird im Verlaufe unserer Untersuchung eingehend erörtert werden.

Ist ihm die mißliche und bedrohliche Lage des Judentums äußerer Anlaß zu seiner Untersuchung, so ist ihre Ursache zutiefst verwurzelt in der allgemeinen und philosophischen Tendenz seiner Zeit, über die er mit Hegel[2]), den er sonst überall bekämpft, klagt, um die Berechtigung für sein Vorgehen abzuleiten: Die religiösen Dogmen werden vornehmlich historisch betrachtet; man behandelt sie so, als ob sie Anderen zugehörige Ueberzeugungen seien, als ob sie nicht in unserem eigenen Geiste vor sich gingen. Um ihre absolute Entstehungsweise, um ihre Notwendigkeit und Wahrheit kümmere sich kein Mensch; nicht ihr Inhalt würde diskutiert und untersucht, die Aeußerlichkeiten der Streitigkeiten und Leidenschaften, die damit verbunden seien, erniedrigten die Theologie. — Diesem Mangel will er abhelfen, er will der Theologie zu ihren sachlichen und nicht bloß historischen Rechte verhelfen und sie von

---

[1]) I. XVII.
[2]) Einleitung in die Religionsphilosophie.

allen Trübungen und Verunreinigungen läutern und befreien. Aber woher nimmt er das Recht hierzu? Denn wenn es gilt, der Offenbarung den ihr gebührenden Platz einzuräumen, so ist es unausbleiblich, daß der Anspruch hierauf geprüft, sie selbst kritisch untersucht werde. Je höher der Anspruch ist, umso sorgfältiger und peinlicher hat eine solche Prüfung und Kritik zu sein: Die Offenbarung aber sagt von sich aus, daß sie die höchste denkbare Instanz sei; sie mutet dem Menschen zu, sich ihren Befehlen zu unterwerfen und ihren Lehren zu glauben; sie verlangt, daß das höchste Gut des Menschen, das Sittengesetz, ihr untergeordnet werde.[1]) Ist es denn nicht billig, solch einem Anspruch nicht ohne weiteres stattzugeben, erst einmal nachzuforschen, wie es mit der Richtigkeit bestellt ist, woher sie denn eigentlich das Recht zu solchen Forderungen nimmt, was sie beglaubigt und garantiert — zumal doch da so mancherlei ist, was nicht auf den ersten Blick einleuchtet und was etwas anders aussieht, als man es sonst zu betrachten und zu verstehen gewöhnt ist! — Aber es ist nun einmal so: Da ist ein ganzer Apparat von — angeblich — göttlichen Vorschriften, Grundsätzen, Lehren, offenbart, überliefert, in der Bibel bezeugt und in der Dogmatik ausgebaut und gestaltet — und dieser soll nun geglaubt und befolgt werden. Was ist, und das wäre die nächstliegende, ganz primitive Art des Vorgehens und Fragens, die eigentliche Absicht dieses Wesens, über das wir zunächst noch gar nichts wissen? Was können wir aus diesem hier nun einmal vorliegenden und mit solchem Nachdruck geltend gemachten Material schließen? Was ergibt sich für uns daraus für den Urheber dieses Materials? Steinheim geht ganz unwissenschaftlich-naiv, geht vorwissenschaftlich zu Werke, nimmt das Gegebene einfach hin und stellt seine erste wichtige Frage, die in diesem Zusammenhang schon so oft gestellt und so verschieden beantwortet worden ist: In welchem Verhältnis steht die menschliche Vernunft, die da etwas erfahren soll, zu dem Inhalt dieser Erfahrung? In der Antwort auf diese Frage haben sich von jeher die Geister geschieden; für die ganze Aufklärung war es so gut wie selbstverständlich, daß das, was dem Menschen von oben gesagt, mitgeteilt, gelehrt wird, nichts anderes ist und sein kann, als was die menschliche Vernunft selber ermittelt und daß die Offenbarung, wenn sie überhaupt dabei im Spiele ist, ihr nur auf kürzerem Wege dazu verhilft.[2]) Steinheim geht ganz seine eigenen Wege, und schon hier wird es uns klar, wie sehr er sich von der Aufklärung, aber auch von der kritischen Philosophie Kants und Fichtes unterscheidet, wenn er danach fragt, was denn Offenbarung wohl überhaupt für einen Sinn und Zweck habe, wenn sie dem Menschen n i c h t etwas Neues und zuvor Unbekanntes mitteile. Wozu sei denn wohl die gewichtige Veranstaltung notwendig, wenn

---

[1]) I. 3.
[2]) Lessing, Erziehung d. M. § 4.

nachher doch nichts anderes sich herausstelle, als was die menschliche Vernunft auch ohne göttliche Hilfe ermitteln könne. „So muß denn schon notwendig angenommen werden, daß die Vorsehung, hat sie dem Menschen anders wirklich etwas offenbart, solches wirkliche Geheimnisse bis dahin gewesen sein mußten, Gegenstände, auf welche der Mensch ohne diesen Weg der Mitteilung nicht hätte kommen können.“[1]) Dieser Absicht der göttlichen Vorsehung entspricht nun weiterhin die Fähigkeit auf der Seite des menschlichen Empfängers, diese Mitteilung als solche zu erkennen; gleichzeitig zu unterscheiden, ob sie authentisch, echt und rein, oder unecht und mit Fremdem vermischt sei. Diese Fähigkeit zur Kritik an der Offenbarung, diese Möglichkeit, nicht ohne weiteres eine angebotene Lehre als eine göttliche akzeptieren zu müssen, stammt aber ebenfalls von Gott. Wir sehen schon hier, wie nahe sich Steinheim in diesem Punkte mit Fichtes Offenbarungskritik berührt, wie er aber gleichzeitig in der Darstellung des gesamten gegenseitigen Verhältnisses von Mensch und Gott von ihm abweicht. Ist bei diesem abgesehen von allen anderen tiefgehenden und prinzipiellen Differenzen, die später erörtert werden sollen, die Unterscheidungsfähigkeit lediglich an die menschliche Vernunft geknüpft, so ist Steinheim schon hierin unbedingter Theist und Supranaturalist: „Das offenbarende Wesen wird es gewißlich nicht daran dem Menschen haben fehlen lassen, woran er überall erkenne, ob das ihm durch Menschen seiner Art gebrachte auch in der Tat den Charakter einer Offenbarung trage oder nicht; er wird es uns nicht an dem so notwendigen Schiboleth haben fehlen lassen.[2])

Mit diesen beiden Elementen sind nun die wichtigsten Grundlagen für die Steinheim'sche Untersuchung gegeben. Die Offenbarung besitzt besondere, ganz spezifische Charakteristika, die sie von allen anderen Erkenntnisarten prinzipiell unterscheiden; die menschliche Vernunft ist so strukturiert, daß sie diese Charakteristika der Offenbarung feststellen kann, w e n n sie vorhanden sind, und daß ihr Nichtvorhandensein den untrüglichen Schluß zuläßt, daß im gegebenen Falle keine göttliche Offenbarung vorliegt, sondern eine menschliche Schöpfung irgendwelcher Art. Die Durchführungen dieser beiden Gedankengänge nehmen denn auch den Hauptteil des Steinheim'schen Werkes ein. Auf sie baut sich einerseits seine gesamte Erkenntnistheorie auf, die so angelegt ist, daß sie sich in ihrem Zielpunkte mit dem Göttlich-Gegebenen, dessen Betrachtung die andere Seite ausmacht, begegnet; von diesem — vorläufigen — Zielpunkt dann weitergehend schafft er sein Weltsystem: Gott der Schöpfer, der Erhalter, Lenker der Welt; der Gesetzgeber, der den Menschen Verhaltungsmaßregeln mitgeteilt hat,

---

[1]) I. 5.
[2]) I. 6.

die wiederum, und nur sie, die Erreichung des göttlichen Planes und die Verwirklichung der dem Menschen zugewiesenen Aufgaben gewährleisten.

Es kann sich für uns zuerst also nur einmal darum handeln, Steinheims Auffassung von der Offenbarung, weiterhin von der Religion als göttlicher Institution zu ermitteln. Es ist bereits gesagt worden, daß er in starker und grundsätzlicher Opposition zur Religionsauffassung der Aufklärung steht; da für ihn göttliche Offenbarung und menschlicher Geist völlig voneinander verschieden sind und da er dem menschlichen Geist keinerlei Anteilnahme an der Erzeugung der religiösen Ideen zugesteht, wird es auch uns möglich sein, diese beiden Momente in unserer Untersuchung noch schärfer voneinander zu trennen, als es Steinheim selbst tut. Auf der Mitte zwischen beiden steht das von ihm wie von so vielen Forschern vor ihm gesuchte „Schiboleth". Für die Steinheim'sche Religionsphilosophie hat es die Bedeutung, daß es Gott und Mensch in einen erkenntnismäßigen, spekulativen Zusammenhang bringt. Es ist zwar nicht wesensmäßiger Bestandteil der Offenbarung, von ihrem Geber aus betrachtet; aber es ist das, was dem Empfänger den Offenbarungscharakter verbürgt oder vielleicht sogar erst konstituiert, es ist die Klammer, die den Menschen an Gott bindet. Es muß auf den durchaus rationalistischen Charakter dieser Beziehung hingewiesen werden. So einseitiger Supranaturalist Steinheim ist, so rationalistisch ist er dabei; Gott ist durch die Bande der Vernunft-der Ratio, der Konstruktion an den Menschen gefesselt, nicht der Mensch durch Gefühl, Intuition, Schau, Mystik, Versenkung an Gott gekettet. Steinheim führt einen Kampf gegen zwei Fronten, gegen die Aufklärung mit ihrer intellektuellen Religions- und Gotteskonstruktion, gegen jenen Rationalismus, der „zu hidöser Skepsis und zu trostlosestem Unglauben führte, als Folge allgemeinen Mißtrauens, noch häufig gepaart mit einer oberflächlichen Logik, zu Denkgläubigkeit, die als lächerliche Maus aus der bergeshohen nüchternen Gelehrsamkeit zu Tage kam."[1]) Aber er kämpft gleicherweise gegen jene Richtung, die die Vernunft ganz aus der Behandlung von religiösen Fragen herausschaffen will und ihr jede Kritik verbietet, weil sie fürchtet, daß wissenschaftliche Behandlung die Religion gefährdet —die weiter nichts gelten läßt, als Empfänglichkeit für die Offenbarung auf Treu und Glauben, und deren Echtheitskriterium lediglich das Gefühl des innerlich Erlebten ist. Die Nachteile, die sich hieraus ergeben, sind nicht weniger schlimm als die des Rationalismus: Aberglauben mit all seinen bösen Folgen; Trägheit, Geistesverfall, Ketzergericht, Hexenfurcht, Prozesse und Sklaverei sind die Produkte des angeerbten Vorurteils „Noli tangere". In solchem Dilemma gibt es nur ein Mittel: Die Reli-

[1]) I. 76.

gionslehre muß so aufgebaut werden, daß die geschilderten Uebergriffe nicht mehr möglich sind, daß statt des Zwielichts heller Strahl wissenschaftlicher Erkenntnis leuchtet, statt morscher Unterlagen eine feste, dauerhafte Basis gegeben ist.[1] Mit dieser Forderung nach wissenschaftlicher Erkenntnis wird dann auch das andere Uebel behoben sein; die Religion wird sich leicht gegen die Anmaßungen der Vernunft verteidigen können, wenn die Religionslehre den Rang einer exakten Erkenntnis besitzt, den die Naturwissenschaft auch gewonnen hat; wenn der Theologie, statt auf Theosophie und Gefühlstheologie basiert zu sein, die gleiche ehrenvolle Stellung wie den anderen Fakultätsschwestern gegeben ist; wenn ein Name gerechtfertigt ist, den sie bisher nur durch Anmaßung und Gewalt geführt hat.

Hier finden wir also ein ganz neues Moment gegenüber der bisherigen Auseinandersetzung: Es wird die völlige Wissenschaftlichkeit der Offenbarung, der religiösen Gesetzgebung, der Theologie postuliert. Es handelt sich nicht mehr um die Untersuchung des Verhältnisses von Religion und Vernunft, nicht mehr darum, ob und unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen Religion möglich ist; das „Vorliegende" hat zu den schwersten Verirrungen und Verwicklungen des menschlichen Geistes geführt; die Frage ist so unlösbar in die verschiedensten Widersprüche verstrickt, die Meinungen gehen so sehr auseinander, daß nur noch eines helfen kann: Nur dann kann eine Klärung stattfinden, wenn die Religion selber auf gleiche Stufe mit den anderen Wissens- und Erkenntnisgebieten gestellt wird, wenn sie nicht einfach Objekt rationaler Spekulation wird und damit ihren spezifisch religiösen Forderungs- und Lehrcharakter verliert; auch nicht, wenn dogmatisch drauflos formuliert und hypostatiert wird, sondern nur, indem hier die Religion als Wissenschaftsspenderin neben der Vernunft oder über der Vernunft (das ist einer der H a u p t punkte) gilt. „Es soll die Offenbarung als exakte Wissenschaft dargestellt werden, zu deren Annahme uns die theoretische sowohl, als die praktische Vernunft durch innere Nötigung zwingt."[2]) So wird das Problem der reliösen Belehrung des Menschen zu einem wissenschaftstheoretischen; in der Ausdrucksweise Kants ließe es sich formulieren: „Wie ist Offenbarung als exakte Wissenschaft möglich?" Wir werden zu zeigen haben, wie weit diesem so gestellten Problem die Methode Steinheims gerecht wird.

---

[1]) II. 1 ff.
[2]) II. 38.

A. Das Wesen der Offenbarung.

Vor der bereits flüchtig angedeuteten Frage nach dem Kriterium der Offenbarung und nach ihrer Erkennbarkeit steht die nach ihrem Wesen überhaupt. Was ist Offenbarung? In der Einleitung haben wir auf den polemischen und apologetischen Charakter des Steinheim'schen Werkes hingewiesen: Der bringt es mit sich, daß der Verfasser seine Definitionen, aber auch überhaupt seine Gedanken, sehr häufig in Beziehung zu anderen Denkern bringt, sie mit ihnen vergleicht, sich mit ihnen mißt und erst in der Auseinandersetzung mit ihnen zu voller Klarheit kommt. Wir müssen also versuchen, unter möglichster Umgehung des fremden Stoffes, der sehr oft nur noch von historischem und zeitgeschichtlich gebundenem Interesse ist, zu dem Kern der Steinheim'schen Auffassung vorzudringen. Wir sagen „unter möglichster Umgehung", denn es liegt auf der Hand, daß es bei der ausgedehnten Kenntnis, die Steinheim von der geistigen Arbeit seiner Zeit gehabt hat, besonders reizvoll sein wird, zu untersuchen, wie sich in ihm die größten und bedeutendsten Köpfe seiner Zeit gespiegelt haben, wie er versucht, über sie hinaus zu kommen, sie zu ergänzen; wie er mit ihnen ringt und kämpft und sich — in allen Teilen seines Werkes, besonders aber im III. Band — mit ihnen in seiner schonungslosen, derben, oft maßlos heftigen und übertreibenden Art herumschlägt: mit Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Lessing, Hamann, Jacobi, den Religionswissenschaftlern seiner Zeit bis herunter zu D. F. Strauß und vielen anderen. —

Die Offenbarung gehört ihm zu den größten, umfassendsten geistigen Gütern, die je an den Menschen herangebracht worden sind. Sie gibt nicht nur die höchsten sittlichen Forderungen dem Menschen kund, sie stellt an ihn nicht nur ethisch-praktische Aufgaben, sondern sie wendet sich auch an ihn in der Absicht, ihm theoretisches Wissen zu vermitteln und ihn über Dinge zu belehren, die außerhalb des Machtbereiches des menschlichen Geistes liegen und die ihm ohne sie ewig versagt bleiben würden. Aber das nicht allein, sie sind nicht bloß dem menschlichen Geiste verschlos-

sen und versagt; Steinheim geht noch weiter und stellt das bisher Gelehrte auf den Kopf: Bestände zwischen dem Inhalte einer gegebenen Offenbarung und unserem Bewußtsein eine Beziehung der Identität, der Uebereinstimmung, so wäre diese Offenbarung, die mit dem Anspruch der Göttlichkeit auftritt, sicherlich nicht von Gott, denn was hätte es für einen Zweck, wenn der Schöpfer, der in allem zweckmäßig handelt, dem Menschen etwas mitteilen würde, was dieser bereits ohne göttliche Hilfe mittels seines eigenen Geistes finden könnte? „Der höchste und heiligste Gott kann kein überflüssiges und albernes Spiel mit uns treiben und uns unter dem Vorgeben, uns etwas Neues offenbaren zu wollen, am Ende doch nur das wiederholen, was er schon ursprünglich in unseren Geist gelegt hat und das sich aus selbsteigenem Triebe aus uns entwickeln kann und muß."[1]) Daraus ist zu folgern, daß das Wesentlichste und Hauptsächlichste einer Offenbarung das unserem Bewußtsein Unähnliche, ja Widersprechende und Entgegengesetzte sein muß. Diese Erkenntnis, daß das Göttliche gerade das „Absurdum" sei und nichts anderes sein könne, fällt Steinheim nicht leicht. Das Aufgeben gerade des Vernünftigen, das Opfer, das der Intellekt hier bringen soll, ist eines der wichtigsten Merkmale seiner Offenbarungskritik; die Auseinandersetzung der Vernunft mit dieser an sie gestellten Forderung in seinem System wird an anderer Stelle erörtert werden. Wenn er auch versucht, die auf den ersten Blick überraschende Härte dieses Standpunktes zu mildern, so braucht man sich nicht zu wundern, daß an dieser Stelle die Kritik, insbesondere die Kritik von jüdischer Seite eingesetzt hat. Dem Katholiken[2]), dessen Denken durch die jahrhundertelange Entwicklung und Gestaltung des Vernunft-Glauben-Problems seit der Literatur der Apologeten, Kirchenväter und Scholastiker eine bestimmte Richtung gewiesen war, mag diese Eigenschaft der göttlichen Offenbarung nicht so befremdend geklungen haben; für die jüdische Religionsphilosophie, die sich während des Mittelalters emsig um die Kongruenz von Glauben und Wissen bemüht hatte, und die überdies unter dem starken, ja entscheidend umgestaltenden Eindruck Moses Mendelssohns stand, war sie eine außerordentlich harte Nuß.

Ebenso wie die Religion in vielen Stücken Züge menschlichen Denkens trägt, in anderen aber wiederum deutlich von ihm unterschieden ist und sich als eine göttliche Institution ausweist, so hat auch ihre Geschichte, ihre Entwicklung mannigfache Eigenschaften. Auch in ihr sind Momente, die die Vernunft begreift, mit solchen verbunden, die sich ihr entziehen. Sie hat eine Geschichte in mehr-

---

[1]) I. 10.

[2]) Es darf in diesem Zusammenhange darauf hingewiesen werden, daß im Jahre 1834 in der Kölner „Zeitschrift für Philosophie und Katholische Theologie" Heft 10 ein längeres Exposé des späteren Buches von Steinheim anonym erschienen ist.

fachen Beziehungen[1]). Als historische Religion beruht sie auf einem historischen Faktum; dies ist ihr Ausgangspunkt, und von ihm aus nimmt sie ihre Entwicklung und Ausgestaltung; an ihn knüpfen sich Fortschritte und Rückschritte, Durchgangsbildungen, Hemmungen an. Bei der historischen Religion als einer geoffenbarten ist nun dies Faktum und sein Zeitpunkt fixierbar: Er fällt in die Zeit hinein. Die Offenbarung hat einen bestimmbaren, oder wenn man will, bestimmten Anfangspunkt, der irgendwann zu suchen ist. Der nichtgeoffenbarten, im menschlichen Geiste entstandenen Religion fehlt derselbe; er ist zum mindesten nicht scharf bestimmbar und nachweisbar. Denn die menschliche Erkenntnis, die das Göttliche sucht, geht langsam, unmerklich, Punkt für Punkt vorwärts. Aus ganz winzigen Anlässen heraus entwickelt sich religiöses Bewußtsein, vielleicht ohne daß diese Entwicklung in ihren Einzelheiten verfolgt werden kann. Findet man sie vor, wird man sich ihrer bewußt, weiß man und spricht man von ihrem Dasein, so ist man schon mitten auf dem Wege; diesem Wissen und Sprechen ist schon vieles vorhergegangen, aber kein Mensch vermag zu sagen, wann dieser Funke zum ersten Male aufgeflammt ist. Aber es gibt noch einen weiteren Unterschied zwischen geoffenbarter und nichtgeoffenbarter Religion: Jene bedeutet nun weiterhin eine geistige Verbundenheit in einem Kreise von Menschen; wie ein umgepflügtes Feld zur Aufnahme der Saat bereit ist, so gibt auch hier dieser Kreis den Boden ab, auf dem die Religion weiter wächst und sich ausbreitet. Ist es einmal so weit, dann weiß man auch nicht mehr, wo dieser neue Gedanke entstanden ist, welches Gehirn ihn erzeugt hat. Gleichviel, er entwickelt sich weiter, ohne daß von einer religiösen Schöpferpersönlichkeit geredet werden kann. Anders die Offenbarung: sie setzt eine außerhalb dieses Kreises stehende Persönlichkeit voraus, die diesem den Inhalt, das zu Offenbarende mitteilt, einen göttlichen Stifter, der sich einen Menschen zu seinem Werkzeug macht und mit ihm oder durch ihn redet. Hieraus ergeben sich für Steinheim noch weitergehende Unterschiede: Anders die Entstehung, der Anfang, anders die Entwicklung, die Geschichte. Ist Offenbarung Mitteilung und Belehrung, Kundmachung eines bisher Unbekannten und Ungewußten eines Wesens, das in dessen Besitz ist, an einen anderen, der bisher nichts davon wußte, so ist nach dieser Belehrung und ihrer historischen Faktizität auch jede „organisch - geschichtliche Entwicklung“ ausgeschlossen. Es ist dann kein Wachstum, keine „organische Entwicklung“ möglich; es kann keine allmähliche und langsam fortschreitende Vervollkommnung geben. Die würde ihren eigentlichen Offenbarungscharakter zerstören; nur das gilt- was gegeben wird und höchstens, was daraus abgeleitet, „in derivativer Art und in absteigender Linie geschaf-

[1]) I 17.

fen wird".[1]) Der menschliche Geist hat an diesen sekundären Elementen nur insoweit Anteil, als er sie aus den primären auf Grund irgendwelcher gedanklicher Operationen folgert und herausholt; von der Entstehung und Bildung jener selbst ist er völlig ausgeschlossen. Deren Schöpfer ist einzig und allein die Gottheit, sie ist Subjekt und Objekt der Offenbarung zugleich; sie ist sowohl Offenbarer als Offenbarter. Hier kann es denn auch natürlich keine Entwicklung, Entfaltung, Weiterbildung mehr geben: in dem Augenblick, in dem sie in die Erscheinung tritt, ist sie abgeschlossen, fertig, schlechthin vollendet. So wie es keine Weiterbildung gibt, gibt es auch keine Wiederholung; offenbart sich Gott ein zweites Mal, so tritt da wiederum vollkommen Neues zu Tage, das alle bereits dargestellten Merkmale einer neuen und wirklichen Offenbarung tragen muß, soll es als göttlichen Ursprungs anerkannt werden. Tritt später doch einmal „sogenannte Entwicklung, Ausbildung, Anbequemung an eine neue höher begabte Menschengeneration auf," so ist das nicht etwa ein Lob, sondern Verfälschung, Versinken, Aufgeben des ursprünglichen Charakters. Nur das ist göttlich, was das „Einmalige, Erstmalige" in seiner unveränderten Gestalt ist; alles andere ist nicht Fortschritt, sondern Rückschritt, Uebergang in nicht-historische, in Vernunftreligion.

Deren wesentliches Merkmal ist nun im Gegensatz zum Bisherigen ihre kausale Verknüpfung. Zwar ist sie an keinen bestimmten und auch nicht bestimmbaren Anfangspunkt gebunden, aber existiert sie einmal, lebt sie erst einmal, dann entwickelt sie sich ganz nach den Gesetzen von Ursache und Wirkung. Alles Vorhandene läßt sich in Gewordenes auflösen und dieses wiederum weist auf seine Entstehungsursache zurück bis zu jenen vorhistorischen Quellen. Solche Religion lehnt sich eng an Philosophie an, ja ist vielleicht sogar mit ihr im Wesentlichen identisch, wenn sie sich auch im „Gewande, in der Art des Vortrages von ihr unterscheidet".[2]) Beide sind so alt wie die Menschheit selbst und wie das menschliche Denken; ihr eigentlicher Anfangspunkt ist nicht zu ermitteln; höchstens der Anfang ihrer Geschichte, der Zeitpunkt ihres deutlichen, sichtbaren Auftretens, ihr Fortgang aber ist genau zu verfolgen. —

Schon in diesen ersten Definitionen und Formulierungen wird Steinheims antithetische Methode ersichtlich: er liebt es, Gegensätze und Widersprüche scharf zu formulieren und dann geradezu aufeinander prallen zu lassen. Außer diesen beiden Antithesen gibt es kein Drittes: eine Religion, die von irgend einem Menschen zu einer gewissen Zeit neu ersonnen wäre, die ihrem Ursprunge nach — als im Menschengeiste entstanden — nicht historisch wäre, ihrem Entstehen nach — als zeitlich fixierbar — historisch, wäre für

---

[1]) I. 21.
[2]) I. 25.

ihn keine Religion, sondern Betrug. Denn es gibt nur zwei Möglichkeiten: entweder sie ist Erzeugnis des menschlichen Bewußtseins, also keine spontane, sondern eine allmähliche Schöpfung, oder sie ist unmittelbar göttliche Offenbarung. —

Wenn vorhin gesagt wurde, historische Religion habe keine Entwicklung, so bezieht sich das nur auf ihre innere Gestaltung unter dem Einfluß des sich wandelnden menschlichen Geistes, auf ihr Keimen, Wachsen und Reifen, nicht aber auf die Geschichte ihres Einflusses, auf die Verwirklichung ihrer Ziele und Absichten.[1]) So wie sie eine Tendenz, einenZweck hat, der ihr von ihremSchöpfer bestimmt wurde, so hat sie diesen Zweck auch erfüllt oder zu erfüllen unternommen, nämlich das Fühlen, Denken und Handeln des Menschen diesem Offenbarungsinhalt zuzuführen, ihm zu assimilieren. So läßt sich denn sagen: der Mensch entwickelt nicht die Offenbarung, sondern sie ihn. Der Weg dieser Entwicklung ist der der Erkenntnis, die zum richtigen Handeln führt, dessen letztes Ziel wiederum das vollendete humane Sein, das Reich der Wahrheit und der Freiheit ist. Die Geschichte der Religion wird zur Geschichte der geistigen Entwicklung der Menschheit. Die weitere Ausführung dieses Steinheim'schen Gedankens, der aus einer Philosophie der Offenbarung zu einer Philosophie der Geschichte wird, gelangt zu einer Periodisierung der Entwicklung des menschlichen Geistes, in der ganzen Anlage und Absicht nicht unähnlich der, die Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" gibt. Die formale Uebereinstimmung geht sogar so weit, daß auch Steinheim 5 Hauptstadien der Entwicklung annimmt; deren Endziel ist bei Fichte, daß die Menschheit alle Verhältnisse ihres Erdenlebens mit Freiheit nach der Vernunft einrichte[2]), bei Steinheim ist es ein erst in der spätesten Vollendung zu erfüllendes Maß aller zur Offenbarung hinaufstrebenden menschlichen Geisteskräfte, eine allmähliche Bewegung des Geistes dem großen, heiligen geoffenbarten Worte des Lebens entgegen.[3]) Der materiale Unterschied zwischen Fichte und Steinheim, der oben schon angedeutet wurde, kommt hier zum ersten Male zum deutlichen Ausdruck; gemeinsam ist beiden der Einheitsbegriff des „Weltplanes", der für Fichte das Prinzip a priori ist, aus dem heraus er philosophieren will, während er für Steinheim Inhalt der göttlichen Absicht ist, die dem menschlichen Geist durch Gott von außen her, also zufällig und somit a posteriori zugekommen ist. Diese Unterscheidung von a priori und a posteriori ist nun nicht etwa von uns hier eingefügt, um den Gegensatz Steinheims zu Fichte auf eine möglichst kurze Formel zu bringen, sondern wird von Steinheim selbst gebracht, allerdings noch nicht in diesem Zusammenhang;

---

[1]) I. 29 ff.
[2]) Ausg. Medicus, Leipzig 1922 S. 13, Ges. Ausg. VII., 7.
[3]) I. 81 ff.

erst die Offenbarung als eine freie, von Gott ohne äußeren Zwang und ohne innere wesenhafte Notwendigkeit gewirkte Tat führt ihn auf diese Begriffe. — Daneben ist nun ein Weiteres bemerkenswert. Mit besonderem Nachdruck betont Steinheim, daß die Geschichte der Offenbarung in keiner Weise mit der „Erziehung des Menschengeschlechts" identifiziert werden kann, sondern sie vielmehr als die Geschichte jener Erziehung bezeichnet werden muß[1]). Mit diesem Gedanken wendet er sich nicht bloß gegen Lessing, der jene beiden parallel gehen läßt, während für ihn die Offenbarung eine Konstante ist, der sich der Menschengeist allmählich nach Art einer Asymptote annähert. Er wendet sich auch, ohne es jedoch auszusprechen, gegen die umkehrende Formulierung Hegels, die Geschichte des Menschengeschlechtes in ihren Wechselfällen sei eine Offenbarung des göttlichen Geistes. Material, inhaltlich durchführen läßt sich nun die Parallelisierung der Epochen bei Fichte und Steinheim nicht; letzterer wendet ein durchaus äußerliches Schema, das der Menschenalter, an und beginnt mit dem Kindeszeitalter. So wie das Kind innerhalb der patriarchalischen Familie — dem Verfasser schweben die biblischen Zustände vor — der väterlichen Autorität blind gehorcht, so gehorcht der Mensch ohne Einwand und Widerspruch, ja sogar ohne Motivierungsversuch dem Gebot der Offenbarung. Der heranwachsende Knabe hat noch nicht den Mut, die Autorität offen anzufechten; ebenso wie seine nicht bösartige Wildheit und Unbändigkeit, seine spielerische Störrigkeit den Vater zwingen, die Zügel etwas strammer zu ziehen, so wird auch das geoffenbarte Gesetz verschärft, die Zucht wird strenger. Alle die Kämpfe und Schwierigkeiten der langsam voranschreitenden Volksbildung, die Wüstenwanderung Israels, das Exil, sind solche strengeren Zuchtmittel Gottes. Der dritten Epoche, dem Jünglingszeitalter, entspricht die beginnende Widersetzlichkeit mit Widerspruch, mit Einwänden aus erwachendem Selbstgefühl, entspricht Unmut und Widerwille gegen die Macht der Autorität. Der eigene sich entfaltende Geist beginnt mit Macht zu arbeiten, er fordert Gründe, zweifelt, protestiert, leugnet, streift ab. Höhepunkt dieses Kampfes gegen die Offenbarungsmacht ist der Atheismus, gleichzeitig ist jetzt die Zeit des Wendepunktes, der Krisis gekommen: wird die geoffenbarte Religion sich in ihrer regulativen Wirkung, die sie auf das Gemüt haben kann, behaupten können, oder wird sie der Vernunft, die allein herrschen will, weichen müssen? Zum Manne herangereift, ist der Jüngling im vierten Stadium seines Lebens mündig geworden: „Der Vormund wird nicht allein abgedankt, sondern auch zur Rechenschaft gezogen[2])". Man prüft, sondert und sichtet; sorgsame Kritik soll den geistigen Besitz rechtfertigen und

---

[1]) I. 32.
[2]) I. 37.

sichern. Die Aneignung soll durch geistige Assimilation erfolgen. Von den Extremen der Jünglingszeit kehrt der Mann zurück, er, nicht der Jüngling, preist den Vater, der ihn mit weisem Ernst geleitet hat. Ruhige und sachliche Prüfung führt zu dem Ergebnis, daß das ererbte Besitztum in seiner Reinheit und Vortrefflichkeit der Bewahrung und Erhaltung, der Weiterpflanzung wert ist. Das 5. Stadium, das Greisenalter, ist in dieser Periodisierung heute noch gar nicht diskutabel. Man ist vom Mannesalter noch so weit entfernt, daß man das Greisenalter noch nicht zu berücksichtigen braucht; es ist als Rückschritt auch kaum denkbar.

Bei aller Kongruenz, die diese Betrachtungsart der Geschichte der Offenbarung mit der Wirklichkeit besitzen mag, ist doch die rein äußerliche Analogie nicht zu verkennen. Sie ergibt sich nicht wie bei Fichte aus der Sache selbst, sie ist lediglich von außen an sie herangetragen. „Ist das Wahre in dieser Darstellung auch nicht zu verkennen, so ist dies Schema doch ein durchaus willkürliches und am wenigsten geeignet, den Blick in die Natur der Offenbarung offen zu halten."[1])

Wir haben oben bereits dargestellt, wie eng nach Steinheims Ansicht die Historizität einer Religion mit ihrem Offenbarungscharakter verknüpft ist. Aus ihr geht hervor, daß der Wortsinn der „Offenbarung" den des „Historischen" im stengsten Wortsinn sogar geradezu involviert. Aber nicht nur das; ihr Aktcharakter einer Mitteilung, einer Bekanntmachung, der einen bestimmten oder bestimmbaren Zeitpunkt fordert und voraussetzt, involviert gleichzeitig den eines wirklichen Erfahrens durch irgend einen äußeren Sinn und schließt reines Erkennen aus eingeborenem Geistesvermögen aus. Es kann auch nicht von sog. innerer Erfahrung die Rede sein, denn ihr würde ebenfalls das Moment des Anregens und Lehrens fehlen. So bleibt für die Offenbarung nur die spontane, willensmäßige, kausal nicht nexuierte freie Aeußerung eines göttlichen Wesens, das „Wunder einer unbegreiflichen Persönlichkeit," ein wahrer Anfang, eine „Schöpfung aus Nichts".[2]) Dieser Begriff der „creatio ex nihilo" der hier zum ersten Mal bei Steinheim erscheint, spielt bei ihm hinfort eine bedeutende Rolle; an dieser Stelle will er das absolut Neue und Neuartige, das schlechthin „Andere" ausdrücken, als das die Offenbarung in den menschlichen Geist eintritt. Es handelt sich um ein „wahrhaftiges Kennenlernen", nicht um ein irgendwie geartetes Erinnern; von der platonischen Anamnesis kann schon gar nicht gesprochen werden, denn wäre alles Lernen nur ein Erinnern, dann wäre Offenbarung ja ebenso „überflüssig", wie wenn sie nur göttliche Bestätigung eines innerhalb der Vernunft entstandenen Wissens wäre. Die Gegenstände der Offenbarung sind

---

[1]) Pelt in Jahrb. f. wiss. Kritik 1836, Sp. 547.
[2]) I. 82.

neue Mitteilungen, die wir ebensowenig erdenken und kennen können, wie die Dinge um uns: ein Baum, eine Sonne, ein Sandkorn; von ihnen gilt das Gleiche, was nach Aristoteles von allen Dingen der Physik gilt, nämlich daß in ihnen allen ein Wunderbares sei[1]). In diesem Thaumaston, daß er also als das Neue, das Ganzandere, Wunderbare, Unerwartete, Ueberraschende, aber auch als das Unfaßliche und damit als der Vernunft Widersprechende betrachtet, ist die erste wichtige Eigenschaft des Offenbarungsinhaltes gegeben. Es muß ein Charakteristikum desselben sein und als solches auch wahrgenommen und erkannt werden können. „In ihm liegt nun aber gewiß und wahrhaftig der gleichzeitige Beweis für das Dasein einer Offenbarung, als der Nachweis eines Erkennungs- und Unterscheidungsmittels derselben in ihrer Vermischung unter ähnlichen andersartigen“;[2]) ein wichtiger Bestandteil des erstrebten Schiboleths ist damit gefunden. In der Anwendung dieses Prinzips auf das gegebene Offenbarungsmaterial oder den Offenbarungsinhalt wird sich also zu zeigen haben, daß da beispielsweise von einem Gotte die Rede ist, der alle Züge des Thaumaston trägt, der ein unserem Geiste ganz neuer, bisher fremder, ungekannter Gott ist, von dem sich unser Geist vorher weder durch Erfahrung noch durch Reflexion, noch durch irgendein anderes seiner Erkenntnismittel Bild und Vorstellung machen konnte. Diese neue Gott soll ihm von außen her kund getan sein, womöglich akustisch, durch ein Wort; gleichzeitig soll aber auch dieser sinnlichen Mitteilung, die das Vehikel für die neue Erfahrung und Erkenntnis ist, ein reales und wirkliches, nicht bloß in Phantasie, Vision oder Einbildung existierendes Substrat entsprechen und zugrunde liegen.

---

[1]) Arist. de parte animal. I. 1. Edit. Pacii. Paris 1597 I. 1112 zit. n. I. 84. Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστι τι θαυμαστόν.

[2]) I. 85

B. Die Behauptung der Wirklichkeit der Offenbarung.

Versuchen wir an dieser Stelle einmal, uns die Absicht des Verfassers, aber jetzt philosophisch gewendet, vor Augen zu führen. Es handelt sich um die Frage: 1. der Existenz und 2. des Nachweises, oder was hier gleichbedeutend ist, der Erkenntnis metaphysischer Entitäten, um einen Beweis Gottes auf Grund von Aussagen, die mit dem Anspruch der Göttlichkeit auftreten und daraufhin zu prüfen sind. Zu diesem Zwecke braucht Steinheim einen Begriffsapparat, der ihm ermöglicht, diese metaphysischen Entitäten, die der Vernunft nicht als solche, sondern nur in Wirkungen, die als d e r e n Wirkungen hypostasiert werden, zugänglich sind, in den Bereich der nur an physische, reale, greifbare Gegenstände und Akte gewöhnten und auf sie eingestellten menschlichen Erkenntnis hereinzuziehen. Es handelt sich also wohlgemerkt nicht darum, der Erkenntnis solche Eigenschaften zuzuschreiben, die ihr ermöglichen, sich metaphysischen Wesenheiten anzupassen, sich ihnen zu nähern, sie zu erfassen, sondern diese an sie heranzuziehen und in ihren Bereich zu bekommen. Der menschliche Verstand ist auf Erkenntnis des Wirklichen eingestellt: Somit müssen jene einen Grad und einen Charakter von Wirklichkeit erhalten, der erlaubt, auf sie die gleichen Methoden der Wirklichkeitserkenntnis anzuwenden, deren wir uns beispielsweise in den Naturwissenschaften bedienen. Wir haben es also jetzt nicht mehr mit einem metaphysischen Problem zu tun, sondern mit einem erkenntnistheoretischen. Es gilt, die Elemente der Erkenntnis und die der Wirklichkeit, mit der sich jene beschäftigt, zu ermitteln, Kategorien aufzustellen, die gleicherweise für die Welt der Wirklichkeit, der Natur, gelten, wie auch für die von uns bisher für unerkennbar, unserer theoretischen Vernunft nicht zugänglich gehaltene Wirklichkeitswelt der Ideen; Kategorien, die gleichzeitig auf „Phaenomena“ und „Noumena“ passen; d a s System von Analogien zu finden, das zwischen realen Gegenständen und den Substraten, von denen uns zunächst nur reale Wirkungen gegeben sind, besteht, um dann auf dem Wege logischer Erkenntnis, speziell der Induktion, zu jener Ursache zu kommen, von denen diese Wirkungen ausgehen müssen. Konkret ausgedrückt stehen wir also jetzt vor der Frage: 1. Wie ist die Wirklichkeit beschaffen, die mit d e n s e l b e n Elementen oder Kategorien das umfaßt, was

Kant Phaenomenon und Noumenon nennt, wie ist dieser mundus sensibilis ac intelligibilis konstruiert und weiter 2.: wie muß unsere menschliche Erkenntnis, denn eine andere fällt aus dem Bereich der Untersuchung heraus, beschaffen sein, die diese beiden zu einem einzigen verschmelzenden Mundi erfassen und erklären, deuten und beherrschen soll?

Wirklichkeit und Wirklichkeitserkenntnis.

Wir müssen also jetzt einmal versuchen, uns den Steinheim'schen Begriff der Wirklichkeit vor Augen zu führen, um dann die zweite Frage zu beantworten, wie wir diese Wirklichkeit erkennen; hieran wird der Nachweis zu knüpfen sein, daß eine bestimmte Gruppe von Bewußtseinsinhalten gleichermaßen in dieses Reich der Wirklichkeit hineinfällt und daß sie kein Eigenerzeugnis unseres Geistes sein kann, sondern daß sie auf einem tatsächlich existierenden und in seinen Wirkungen erkennbaren Ding an sich aufruht. Streng genommen werden diese beiden Fragen nach der Wirklichkeit und nach ihrer Erkenntnis gar nicht voneinander zu trennen sein, und Steinheim hat dies auch gar nicht getan, nicht einmal versucht. Denn ob es eine Wirklichkeit jenseits von ihrer Erkenntnis, von unserem Wissen um sie gibt, interessiert ihn nicht und ist für ihn gleichgültig: für ihn lautet die Frage, um die sich alles dreht, vielmehr: Liegt dem, was wir erkennen, eine Wirklichkeit zu Grunde, die nicht bloß für uns Erkennende existiert, oder ist das, was wir zu „haben" wähnen, nicht bloß Traum, Dichtung, Phantasmagorie, Illusion, Halluzination? Es ist die alte Frage, mit der Descartes in seiner ersten Meditation anhebt und die Steinheim so ausdrückt: „daß es viel schwieriger sei, zu beweisen, daß das, was uns eine gegebene Offenbarung über das Wesen Gottes und über die Taten desselben mitteilt, kein in unserm Inneren entstandenes und nach außen Reflektiertes und auf diese Weise als ein wirklich gegenständliches Wesen Erscheinendes sich verhalte, . . . als irgend einen anderen Menschen davon zu überzeugen, daß irgend ein Gegenstand der äußeren fünf Sinne ein wahrhaft äußerer und kein Phantasma sei."[1]) Aber die Antwort, die Steinheim gibt, ist die des naiven Realisten: Um eine reale Materie von einer bloß deduzierten zu unterscheiden, würde er ein gemeinsames Zeugnis aller Sinnesorgane in derselben Zeit, und ebensowohl die Sinneseindrücke anderer Menschen, die Dauer und die Effekte jenes vom Scheine zu unterscheidenden wahren Körpers als Beweismittel auffordern; er würde sich besonders auf die Inkonsequenz, selbst auf die inneren Widersprüche eines erdachten Körpers (Scheinwesen) mit dem Gegebenen (Geoffenbarten

[1]) I. 88 ff.

im eigentlichen Sinne) und auf die Unfähigkeit des Geistes berufen, beiderlei Gegenstände so miteinander zu verbinden, daß sie sich gegenseitig, wie etwa zwei wirkliche Gedankendinge, zwei gleiche Dreiecke, decken. Zum Vergleiche mit diesen Ausführungen sei die philosophische Formel des naiven Realismus, wie sie I. H. von Kirchmann (Kat. d. Phil.[3] S. 55) gibt, zitiert: „Indem nun ein Seiendes außerhalb des Wissens besteht und das Wahrnehmen den Uebergang des Inhalts von jenem in dieses vermittelt, ergeben sich für den Realismus zwei Fundamentalsätze, auf denen alles wahre Wissen beruht; sie lauten: 1. das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloß in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch außerhalb der Wahrnehmung als ein S e i e n d e s und von der Wahrnehmung Unabhängiges vorhanden. 2. Das sich W i d e r s p r e c h e n d e kann weder als E i n e s gedacht werden, noch als solches im S e i n bestehen."[1]) Sehen wir zunächst einmal von der zweiten These von Kirchmanns, der Widerspruchslosigkeit des Wirklichen, Seienden, die bei unserem Verfasser von außerordentlicher methodischer Bedeutung ist, ab — gehen wir weiterhin einmal seiner Untersuchung des Verhältnisses von Sein und Wahrnehmen bzw. Erkennen nach, so finden wir eine fast wörtliche Gleichheit in der Auffassung des Wirklichen, wenn er nach einem kleinen Exkurs über die Widersprüche in der V o r s t e l l u n g vom Räumlichen und Körperlichen deren Wesen darstellt als das, was übrig bleibt, wenn man auch gar nichts von einem Körper, noch wenn man ihn selbst dächte; der wirkliche Körper würde bleiben, was er ist, auch wenn man von allem Denken und Wahrnehmen desselben in aller Ewigkeit abstrahieren würde; das Phantasma, der reine Kubus ohne Materie, der Stein, den man sich d e n k t, würde ein wesenloses Ding sein, der Stein den man sieht, ein wesentliches.[2])

Schon in Analogie zu diesem einen Charakterzug des Wirklichen versucht nun Steinheim den Beweis auch für die Wirklichkeit geistiger, unkörperlicher Dinge — geistiger Dinge an sich, wie er sie nennt — zu führen. Zwei einander sehr ähnliche Gedankendinge mögen von gleichem Inhalt sein, beide sich nicht sinnlich, in unserer Anschauung, sondern nur geistig, in unserem Denken befinden. Das eine sei ein bloß im Menschengeist entstandenes und als Objekt nach außen projiziertes Phantasma, das andere ein dem Menschengeiste von außen her mitgeteiltes Wirkliches. Ebenso wie nun der Kubus, der betr. Stein nur denkbar und vorstellbar ist, wenn man ihn vorher einmal gesehen, erlebt hat, und von dem bloß Gedachten, somit Unvorstellbaren, Wesenlosen wohl zu unterscheiden ist, wie man eben mit Sicherheit das reine Sinnenobjekt von dem einbildlich bewirkten trennen kann, ebenso soll nunmehr auch auf Grund des Wirklichkeitskriteriums, das hier das „Schiboleth" ist, ein bloß in-

---

1) bei Eisler, Wtbch. d. Phil. Begr. 1899 S. 633 „Realismus"
2) I. 94.

uns produzierter Schein von Offenbarung von der wirklichen und wahrhaftigen nach Materie und Form zu unterscheiden sein."[1]) Es geht also um die Wirklichkeit der geistigen Welt, die Analogie zwischen Gewissem und Ungewissem, um die Uebertragung von dem, was im Reich des Bekannten zulässig (und vielleicht auch möglich) ist auf Unbekanntes, um den Schluß von der Körperwelt auf die geistige. Wie weit dieser Schluß möglich und erlaubt, diese Analogie zulässig ist, wird uns später zu beschäftigen haben; für's erste ist die eine Seite dieses Verhältnisses noch weiter zu betrachten und das Wesen der Körperwelt noch eingehender zu beleuchten.

Das aber ist die eigentliche Aufgabe der Naturwissenschaft[2]). Sie unternimmt es, die sichtbare Welt, ihre Bewegung und Veränderung, die Gesetze, nach denen dies erfolgt, zu finden. Den begrifflichen Apparat, die letzten Gründe hierfür, wenn man will, den Ueberbau, liefert die Philosophie, insbesondere die Metaphysik. Sie soll uns das Wissen n a c h dem Wissen der Physik geben, das Wissen von Dingen, die jenseits der physischen Eigenschaften der Dinge liegen. Die Physik arbeitet mit Anschauung, mit Erfahrung und dem Material, das diese liefern, die Metaphysik mit Begriffen und Ideen. Letztere aber sind Erzeugnisse des Denkens, der Arbeit des menschlichen Geistes und müssen als solche mit den Wesenszügen desselben behaftet sein; sie müssen umgekehrt auf Grund dieser Wesenszüge als Produkte des Denkens ausgewiesen werden können. Es besteht also theoretisch durchaus die Möglichkeit, daß sich diese vom Denken erzeugten Begriffe und Ideen nicht mit dem Material der Anschauung und den sich daraus ergebenden Folgerungen decken, daß eine Inkongruenz besteht zwischen den Data des Denkens und den Data der Erfahrung; in einem solchen Falle würde der Mensch sich für das eine oder das andere zu entscheiden haben. In der Tat läuft nun die Beweisführung Steinheims auf eine solche Inkongruenz zwischen Vernunftprodukt und Erfahrung hinaus. Er bringt eine ganze Reihe von Beispielen dafür, daß „das apriorische Kalkül" der Wirklichkeit nicht gerecht wird, daß hier oft Hypothese gegen Hypothese steht, und alle Hypothesen insgesamt gegen die Ueberzeugung vom wahren Sachverhalt opponieren. Da ist beispielsweise etwa das Problem der Begrenzung der Atmosphäre[3]): Ist unsere Atmosphäre nach oben, wie der Wasserozean, durch eine Oberfläche begrenzt, oder setzt sie sich grenzenlos in den Weltraum, ins Unendliche fort? Es wird das eine wie das andere behauptet und bewiesen; die anschauliche Verifizierung ist in j e d e m Fall unmöglich. Der eine Teil der Physiker behauptet auf Grund mathematischer Gesetzmäßigkeit nach obenhin fortschreitende Verdünnung der irdischen Lufthülle, eine unendliche Reihe von Verdün-

[1]) I. 95.
[2]) I. 242.
[3]) II. 43.

nungen und somit Grenzenlosigkeit der Atmosphäre. Dem widerspricht der berechtigte Einwand, daß ein bestimmter Körper nicht nach einer Richtung hin sich unbegrenzt ins Unendliche verlieren könne. „Ein Physiker (De Luc) nahm dem Mathematiker (La Place) das Problem aus der Hand und induzierte also: Ein Körper von einem gegebenen, bestimmten Gewichte kann nicht endlos sein. Und nun verfuhr er weiter induktionell und bestimmte aus dem absoluten Gewichte der Atmosphäre . . . und aus ihrer Elastizität ihre wandelbare, aber bestimmt abgeschnittene Höhe, die wie der Ozean von einer bald ruhigen bald aufgewühlten Oberfläche begrenzt sein muß.“ Die berechtigte Frage ist nun, wer von beiden Naturforschern recht hat, der Mathematiker oder der Physiker. Denn es ist nur eines möglich: Die Atmosphäre ist entweder begrenzt oder unbegrenzt; tertium non datur. Der Mathematiker hatte Recht auf Grund seiner Rechnung von der gesetzmäßig abnehmenden Dichtigkeit der Lufthülle, der Physiker auf Grund seiner Beobachtung, Messung und Induktion. Wir haben uns also zu entscheiden entweder für das induktionelle Resultat, das Aposteriori oder für das ihm diametral entgegengesetzte Aprioi. Die Wissenschaft hat sich für das erstere entschieden: Sie verwirft das mathematische und nimmt das physikalische Resultat an. . . .“

Um Steinheims Absicht zu verdeutlichen, sei ein weiteres Beispiel angeführt, durch das der Gegensatz zwischen physikalischer und mathematisch - philosophischer Erkenntnis dargestellt werden soll[1]); es ist der Schrift des Aristoteles Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν Kapitel 6 entnommen, wie denn der Verfasser besonders gern auf Aristoteles zurückgreift, den er gut kennt, häufig zitiert und vielfach zur Stützung seiner naturwissenschaftlichen Meinungen heranzieht. Es handelt sich um die Stelle, wo jener von den Atomen sagt,[2]) „daß: da Ausgedehntes nicht aus Nichtausgedehntem entstehen kann, das Ausgedehnte auch nicht aus Nichtausgedehntem, also nicht aus unausgedehnten Atomen zusammengesetzt sein könne; daß man deshalb endliche und dennoch ausgedehnte Atome[3]) anzunehmen habe, wenn dies gleich unmöglich zu sein scheine. Wirklich bezeichnet auch ein Unteilbares und dennoch Ausgedehntes, ein Körperatom, einen Widerspruch in sich, ein Undenkbares; denn in der apriorischen Denkweise muß alles Ausgedehnte noch teilbar sein. Nehmen wir aber dieses und setzen ein unausgedehntes Atom, so gelangen wir nicht zur möglichen Vorstellung von einer Fläche. Nun aber ist die Fläche, ist die Ausdehnung wirklich und trotz der Unmöglichkeit ihrer Konstruktion aus denkbaren Atomen dennoch vorhanden: Also muß es einen tiefen Unterschied zwischen denkbaren und wirklichen, körperbildenden

1) II. 51.
2) Steinheims eigene Uebersetzung.
3) von Steinheim gesperrt.

Atomen geben. Die wirklichen Atome, die die Körper konstituieren, sind körperlich, d. i. ausgedehnt, und daher mit dem reinen Gedankenatom . . . nicht zu verwechseln; sie stehen im Gegensatz mit den apriorischen.“ Soweit Steinheim; ohne auf den Sachverhalt einzugehen und zu untersuchen, wie weit dieser „tiefe Unterschied zwischen denkbaren und wirklichen Atomen“ von dem Wandel in der historischen Auffassung des Atombegriffes und dem prinzipiellen Unterschied zwischen philosophischer und physikalischer Methode herrührt, zeigt dieses Beispiel sehr instruktiv, worauf es ihm ankommt: [1]) Das Tatsächliche steht dem Idealen gegenüber; es steht mit dem Vernunftaxiom in Widerspruch, ist undenkbar, und dennoch erzwingt es sich die wissenschaftliche Ueberzeugung. Diese beiden Beispiele mögen hier genügen, darzutun, wie er zu einer zwiefältigen Erkenntnisweise der menschlichen Vernunft kommt, wie zwei Lösungen, beide theoretisch gleich richtig, zustande kommen, die sich widersprechen und von denen wir nur eine anerkennen können. Wir haben es das eine Mal mit apodiktischer Demonstration, konstruktivem apriorischem Denken zu tun, das andere Mal mit assertorischer Induktion, mit diskursivem, aposteriorischem Erkennen, Erweisen, Anschauen und Anschaulichmachen. Unsere geistige Tätigkeit läuft auf Antinomien heraus, „zwiespältige Denkresultate von ein- und demselben Denkobjekte, die einander widersprechen, aber dennoch alle beide mit gleicher Notwendigkeit gedacht werden müssen. . . Mit diesen Antinomien findet sich dann die Vernunft in einem hoffnungslosem Zwiespalte in sich selbst; . . . sie ist ebensowenig in der Verfassung, sich für das Eine, wie für das Andere zu entscheiden, als sie fähig ist, beides zugleich gelten zu lassen.“ Bevor wir nun daran gehen können, eine irgendwie geartete Lösung dieses Trilemmas zu finden, muß erst einmal ganz rückhaltlos gesagt werden, daß die V e r n u n f t hierzu überhaupt nicht im Stande ist und es auch nicht sein kann. Die Kantische Antinomienlehre ist nach Steinheim so zu erweitern, „daß die Vernunft nicht allein a priori, in und mit sich, in diesen Denkantinomien befangen ist, also daß sie es aufgeben muß, das Ding an sich, das Wesen der Dinge begreifen zu wollen: sondern daß sie mit dem, was sie etwa davon begriffen zu haben glaubt, (dem a priori Konstruierten) s i c h z u g l e i c h i n e i n e m s i c h t b a r e n W i d e r s p r u c h m i t d e r T a t s a c h e b e f i n d e, daß sie mithin nicht nur N i c h t s, sondern das G e g e n t e i l von dem Wirklichen durch die apriorische Demonstration und Konstruktion gewinne. Ihr gewisses Wissen ist das Gegenteil, im Widerspruch mit dem wahrhaft Wirklichen.“[2])

Glaubt unser Verfasser somit die Unfähigkeit der Vernunft zu apriorischer Wirklichkeitserkenntnis sowohl auf physischem als auf

[1]) II. 52.
[2]) II. 46. u. ö.

metaphysischem Gebiete dargetan zu haben, so ist natürlich von ihm selbst die berechtigte Frage zu stellen, wie es denn eigentlich kommt, daß die Vernunft derartig bankerott gemacht hat, sodaß das Denken und Wissen nichts leistet, daß „Urteile a priori über die Wirklichkeit nicht möglich sind“, daß sie sich in Widersprüche verwikkeln und den Tatsachen, dem objektiven Sachverhalt nicht gerecht werden. Die Antwort ist folgende:[1]) Der wahre Grund für dieser Zwiespalt unserer Vernunft in sich und mit der Naturtatsächlichkeit liegt in der Natur unseres Denkens selbst begründet. Es hypostasiert und substituiert; es setzt ein Etwas, eine Fiktion an die Stelle des Nichts, des Leeren. Es geht mit ihnen ähnlich zu wie in der Mathematik mit negativen Größen, die mit sich selbst oder mit anderen negativen Größen multipliziert zu positiven werden. Das ist in der Mathematik korrekt, nicht aber im Denken: Man kann und darf Substantiva ohne Substanz, das Leere, den Abgrund, das Loch, das Tal nicht „substanziaszieren“, man darf diese hohlen Größen nicht für volle wirkliche Substanzen nehmen. Was für die apriorisch mit Zahl und Maß, hergeleitet aus Raum und Zeit, arbeitende Mathematik recht ist, ist der mit Inhalten, mit Stoffen, Kombinationen und Bewegungen arbeitenden Physik noch lange nicht billig. Raum und Zeit, die reinen Formen der Sinnlichkeit, sind Studienobjekt des Philosophen; die negativen Größen kann der Mathematiker berechnen, aber der Physiker kann mit ihnen nichts anfangen, das Substanzlose, Leere, zerrinnt ihm unter den Händen. Raum und Zeit sind apriorischer Behandlung fähig, aber nicht Räumliches und Zeitliches, und darum führt den Aprioriker seine Konstruktion in die Irre. Räumliches und Zeitliches kann man nur erkennen— nicht erdenken, — „wenn man es aufsucht, ihm nachgeht, es untersucht, befragt, belauscht, selbst beschleicht, damit es sich einem offenbare, sich einem zu erkennen gebe. . . Wäre die Atmosphäre eine leere, nicht mit Luft erfüllte Raumschichte, so fiele die Berechnung ihrer Höhe freilich dem Mathematiker allein anheim. Aber das ist sie nicht! Eine wirkliche, elastische, nach der Tiefe zu dichtere, nach der Höhe hin dünnere Flüssigkeit ist ihr Inhalt. Da tritt der Physiker an die Stelle des Mathematikers, das Experiment an die des reinen Kalküls.“[2]) — In der Philosophie herrscht nun ein Kampf um die Geltung des Apriori: Man hat, um auch an das „Negative“ heranzukommen, substituiert, hat unmerklich Leeres und Volles, Form und Inhalt, Ideales und Reales verwechselt. So bleibt die Antinomie ein unvermeidliches Ergebnis unseres apriorisierenden Denkens; während die Dinge an sich ohne Gegensatz sind, werden in die Natur Gewaltsamkeiten hineindemonstriert. Sie verwandeln sich im Denken und durch dasselbe in Gegensätze. Die einheitlichen und gegensatzlosen Dinge an sich nehmen die zwiespältige Form des

[1]) II. 48.
[2]) II. 49.

Denkens an, das sie erzeugt hat. So haben die exakten Wissenschaften unter Polaritäten gelitten und waren in vernunftkonstruierte Dualismen zerspalten, von denen die Scholastik überfüllt war. Erst Bacon findet den Weg von der Konstruktion und apriorischen Demonstration zur Beobachtung, zum Experiment und zur Induktion. Aber es fällt Bacons Methode, die schließlich auf Aristoteles zurückgeht, nicht leicht, sich durchzusetzen und zu behaupten. „Die apriorische Wissenschaft wehrte sich wie verzweifelt gegen die induktionelle; noch heute ist der Kampf nicht durchgekämpft." Steinheims Ideal ist nun, auch die Theologie dieser neuen Methode zu unterwerfen, sie auf den Weg der Induktion zu führen, aus der dogmatischen, rationalen, apriorischen eine aposteriorische Wissenschaft zu machen, die nicht auf „inneres Gefühl und hohe Intuition" angewiesen ist, aber sich auch nicht blindem, unbedingtem Glauben in die Arme werfen zu müssen wähnt. Auch sie soll sich unter die Macht der Tatsachen stellen, ihr Objekt soll den Charakter seiner Wirklichkeit tragen, soll nachweisen, daß es die Merkmale der Wirklichkeit besitzt, die die aposteriorische Wissenschaft fordert: Gegensätzlichkeit zu dem apriorisch - konstruierten Resultate und Gegensatzlosigkeit in sich. „Die Naturhistorie soll zur Propädeutik der Theologie werden."[1])

Zu dem soeben entwickelten Moment des Widerspruches zwischen Vernunftkonstruktion und empirischer Tatsachenwirklichkeit tritt ein weiteres, von dem wir oben bei der vorläufigen Diskussion des Offenbarungsbegriffes schon als von dem Thaumaston, dem Unerwarteten, Wunderbaren, Ueberraschenden gesprochen haben. Es ist dies aber auch ein wesentliches Merkmal unserer Tatsachenwelt und unserer Empirie; auch in diesem Zusammenhange ist es für Steinheim von grundlegender Bedeutung. In der Natur begegnet es uns in mancherlei Gestalt als das „Unberechenbare".[2]) Da ist z. B. das Naturgesetz von der Zusammenziehung und Ausdehnung des Wassers in der niedrigen Temperatur und über den Gefrierpunkt hinaus. Das Wasser zieht sich, bis zur Temperatur von 3 bis 4° R. abgekühlt, stetig zusammen. Noch weiter abgekühlt, fängt es an, sich wieder auszudehnen. „Das ist ein wahrhaft überraschendes Phänomen (ein θαυμαστόν τι)! . . . . Wer würde sich unterfangen, zu behaupten, daß sich eine solche plötzliche Ungleichheit, . . . den regelmäßigen Lauf des Naturgesetzes in sein Gegenteil umzuändern, daß sich diese plötzliche Unregelmäßigkeit in der Ausdehnung des Wassers berechnen lasse? Daß wir sie mit unserer reinen Vernunft, ohne Erfahrung, hätten herauskalkulieren können? Nein, das war das Werk einer anderen höheren Weisheit, ein Finger Gottes! Das ist eins jener alltäglichen, tagtäglichen Wun-

---

[1]) II. 72.
[2]) II. 47.

derwerke dessen, den wir in seinen Werken zwar erkennen, aber nicht begreifen."

Mit diesen beiden Charakteristika der Wirklichkeit, dem der Vernunftkonstruktion Widersprechenden und dem Unerwarteten, Wunderbaren verbindet sich ein Drittes und Letztes. Bei dem Beispiel vom Atom hatten wir gesehen, daß die apriorische Ableitung ergebnislos verlaufen mußte; daß außerdem aber die Hypothesen von der schlichten Beobachtung des Tatbestandes bzw. der sich darauf aufbauenden induktiven Erfahrung aus dem Felde geschlagen wurden — nicht zum mindesten, weil diese aposteriorische Erkenntnis nicht wie jene apriorische zu zwei gleichwertigen antithetischen Resultaten kam, sondern weil sie uns ein Einheitliches, Einhelliges, Ungespaltenes lieferte. Aber es liegt nach Steinheim auch noch ein weiterer Grund hierfür vor, der für das Verhältnis von Philosophie und Physik bedeutungsvoll ist.[1]) Während unsere philosophische Erkenntnis, insbesondere die Metaphysik, auf letzte Gegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten, auf Unwandelbares, Allgemeines, Ewiges zu erstrecken sich bemüht und auf die mögliche Erfahrung dabei keine Rücksicht nimmt, ist unser empirisches Wissen unvollendbar, denn wir werden nie zu einem Abschluß in der Kausalreihe kommen, weder nach rückwärts zur letzten Ursache, noch nach vorwärts zu letzten Wirkung. Selbst da, wo in einer Wahrscheinlichkeitsrechnung die Anzahl der Fälle für abgeschlossen erachtet wird, liegt kein wirklicher Abschluß vor, weil wir nicht von einer Unmöglichkeit weiterer Fälle reden können. Denn vollendet ist ein Denkprozeß nur dann, wenn sämtliche möglichen Fälle in ihn hineingezogen sind; auch theoretisch ist er es erst, wenn wir „das Mittel besitzen, das uns volle Gewißheit verschafft, jeden einzelnen Fall, der möglicherweise wirklich werden könnte, schon im gesetzlichen Schema vor seiner Verwirklichung in uns angeschaut und begriffen zu haben." Erst dies Schema, der mathematische Lehrsatz, stellt den Prototyp notwendigen, damit vollendeten Wissens dar: Es handelt sich nicht um eine Vielheit möglicher oder wirklicher Fälle, sondern um die Gesamtheit aller. Logisch ausgedrückt haben wir hier den Unterschied von problematischem und apodiktischem Urteile vor uns: Wenn alle a gleich b sind, dann m u ß ein beliebiges a gleich b sein; wenn einige (viele) a gleich b sind, dann k a n n ein beliebiges a gleich b sein. Nur die Gesamtheit aller Fälle führt zur Notwendigkeit und konstituiert so das Wissen; es darf keine Ausnahme geben und auch nichts, was draußen bliebe. Aber sein Notwendigkeitscharakter verbietet zugleich — man könnte von einer Tragik des Wissens reden — seine Anwendung in der Wirklichkeit. In der Tat denkt kein Mathematiker daran, alle Dreiecke auf die von ihnen ausgesagten Eigenschaften hin zu untersuchen — aus dem einfachen Grunde,

[1]) I. 244. ff.

weil das eine unmögliche Arbeit ist, die unendliche Zahl möglicher Dreiecke zu untersuchen. „Das mathematische Gesetz gilt also nicht von der wirklich unendlichen Zahl, weil das Unendliche nicht wirklich und weil das Wirkliche nicht unendlich ist; (uns sind nicht „alle" Dreiecke gegeben, und was auch immer uns gegeben wäre, sind keine wirklichen „Dreiecke") zum Wirklichen, das in der Tat vorhanden ist, läßt sich immer noch Neues hinzufügen."[1]) So gilt also das Gesetz nur für das Schema; das mit Notwendigkeit Behauptete erfährt nur seine Anwendung auf ein Gedankending, ein Abstraktum, ein Unwirkliches. Nur solches Wisen ist mit der platonischen Anamnesis vergleichbar, nur in diesem Sinne ist Lernen Erinnern. „In der Tat ist alle ursprüngliche Synthesis im Grunde nichts als eine Analysis dessen, als eine Entwicklung dessen, was im Begriffe schon enthalten ist, so sehr sich der tiefsinnige Kant gegen diese Eigenschaft der Synthese erklärt haben mag."[2]) Hier ist das Neue nur scheinbar neu, nur neu für unser noch nicht ganz entwickeltes Bewußtsein. Im Kegel sind denn auch alle Schnitte bereits vorhanden, bevor sie gemacht und berechnet wurden. Wäre das Hinzugekommene wirklich neu, d. h. gäbe es eine solche Synthese, könnte es überhaupt ein wirklich Neues geben, dann läge eben auch keine Notwendigkeit vor, denn das Notwendige ist vollständig und braucht keine Erweiterung, ja es duldet sie sogar nicht.[3]) In seinem Begriffe ist ferner wesensmäßig umschlossen, daß sowohl das Gegenteil wie auch die Nichtexistenz undenkbar sind. „Was notwendig ist, kann nicht auch als nicht daseiend betrachtet werden. Sein Gegenteil ist unmöglich." Führen wir die Begriffsanalyse des Notwendigen weiter, so fällt auch jede räumliche oder zeitliche Veränderung. Denn es kann ja kein Neuhinzutretendes geben, das sich innerhalb Raum und Zeit einfinden müßte, wenn es überhaupt erscheinen könnte: Werden und Geschehen sind an diese Formel gebunden; ist jenes unmöglich, so sind diese überflüssig geworden. Was unter die Form des Notwendigen fällt, ist gleichzeitig und nebeneinander da. Nun hat es die Mathematik aber einmal mit Räumlichem und Zeitlichem zu tun; Raum und Zeit aber hatten im Notwendigen — und das soll doch das Mathematische sein — ihre Daseinsberechtigung verloren; wie läßt sich solch ein Widerspruch ertragen? „Wie kannn etwas in Raum und Zeit notwendig sein, während Raum und Zeit nicht möglich sind?"[4]) Des Rätsels Lösung aber ist wieder einmal die, daß hier, wie schon oben, im eigentlichen

[1]) I. 246.
[2]) I. 247.
[3]) Uns fällt sofort die gedankliche Parallele zu dem Thaumaston und zum Neuen bei der Offenbarung ins Auge; so kann denn an dieser Stelle schon darauf hingewiesen werden, daß dieses Neue, Andere, diese Synthese, die nur Attribut des Wirklichen, aber nie des Gewußten ist, jene ins Gebiet des Wirklichen verweist.
[4]) I. 249.

Wissen vom Inhalt einfach abstrahiert und nur mit leeren Maßen, mit Grenzen gearbeitet wird. Der Uebergang von der reinen Mathematik zur Physik, die Anwendung auf die Substanz ist ein Fehlgriff, der notwendig im Gefolge hat, daß auch der Wirklichkeit die Antinomik des apriorischen Wissens, des Konstruierten, aufgeprägt wird. „Die Kategorie „Notwendigkeit“ hat nur Beziehung auf unser mathematisches Denkvermögen . . . . . Wahre Objekte aber, und überhaupt alles, was in der Wirklichkeit ist, kann für uns nur zufällig sein; wäre es mathematisch gewiß, so wäre es auch notwendig nicht. . . “[1]) Wenn so das Wirkliche nicht notwendig, sondern zufällig ist, dann muß es aber auch frei sein von jener Antinomik, es muß gegensatzlos sein. In der Tat verhält es sich auch so: Es gibt von den uns umgebenden Gegenständen kein Gegenteil: einem Stuhl, einem Baum, einem Hund[2]). Aber ist nicht das Tal der Gegensatz des Berges, ist nicht Hoch das Gegenteil von Tief? Steinheim glaubt diesen Einwand dadurch zu widerlegen, daß er diese Beispiele eines Gegenteils durch unberechtigte Substanziierung entstanden denkt: Wenn wir neben einem Berg von einem Tal reden, so bezieht sich dies nur auf die Höhe des Berges, nicht auf diesen selbst. Entweder ist ein Tal ein Einschnitt zwischen zwei Bergen, dann kann von einem Gegensatz nicht die Rede sein; oder es ist nur Ausdruck einer Abwesenheit eines Berges, es ist ein Nicht-Berg, ein „Nicht-Dasein einer Masse, die sich aus einer Ebene erhebt, ... eines Durcheinanders von Feld, Metall, Erde usw., die ein gegensatzloses Ding ist wie Buch, Pferd, Sonne und dergl.“[3])

Wir haben nunmehr mit Steinheim die Wirklichkeit konstituiert und als ihre wesentlichen Charakterzüge dreierlei festgestellt: Das den Vernunftergebnissen Widersprechende und sich ihnen gegenüber als das Thaumaston, das Ganz-andere Bezeugende; das Zufällige, an keinerlei Gesetze wissenmäßiger Notwendigkeit und Vollendetheit Gebundene und 3. das Gegensatzlose, Einheitliche und nicht in Antinomien Aufgespaltene. Diesen Kriterien der Wirklichkeit ist, wie auch schon in der Entwicklung derselben und ihrer Diskussion zum Ausdruck gekommen ist, eines gemeinsam: der Versuch völliger Emanzipation von der Vernunft; bei dem Thaumaston ist es eine sich plötzlich und unerwartet herausstellende Gegensätzlichkeit zu ihr, der wir stattgeben, beim „Zufälligen“ eine bewußte Abkehr von den a priori in den Vernunftbegriffen wohnenden Eigenschaften wie beispielsweise die Entfernung von Zeit und Raum, von Werden und Sich-entwickeln, von allem Mathematischen. Beim „Gegensatzlosen“ endlich ist es ein kräftig gezogener Trennungsstrich zwischen der Welt der antinomischen Vernunftsbegriffe und der Welt der Dinge. M. a. W. die Vernunft — immer in dem von

[1]) I. 253.
[2]) II. 66.
[3]) II. 66 ff.

Steinheim gemeinten Sinne als a priori und konstruktiv vorgehende, aufbauende und dogmatisierende geistige Potenz, — wird völlig aus der Wirklichkeitserkenntnis herausgedrängt und muß einem anderen, bisher von uns noch nicht Untersuchten weichen, weil sie sich auf Grund ihrer eigenen Struktur als unfähig erwiesen hat, der Fülle und der Mannigfaltigkeit der Welt gerecht zu werden, und weil es in letzterer Erscheinungen gibt, die ihrem „Kalkül“ unerreichbar sind und an die sie nicht einmal theoretisch herankommt. Das Ergebnis wäre also einerseits die Erkenntnis, daß es mit den bisherigen Kategorien nicht geht, daß es überhaupt nicht möglich ist, rational die Welt zu beherrschen —, wäre also völliger Skeptizismus in Hinsicht auf die Vernunft und andererseits das Bedürfnis nach neuen, anderen Erfassungsmöglichkeiten der Wirklichkeit, die wir soeben in ihren Eigenschaften dargestellt haben.

Erst jetzt wird also das wichtigste Problem genannt und die für das Weitere grundlegende Frage gestellt. Wir haben sie bisher zurückgeschoben, einmal, weil sie vorher noch nicht in aller Präzision gestellt zu werden brauchte und sich mit einem gewissen Recht vermeiden ließ, dann aber auch, weil ihre Beantwortung uns organisch und sofort zum zweiten Teil unserer Darstellung des Steinheim'schen Systems führen wird und weil dieser Uebergang zum zweiten Teil, zur Analyse des Inhalts des Offenbarungsbegriffs nicht mehr durch Untersuchungen und Zwischenschaltungen methodischer, gewissermaßen technischer Dinge unterbrochen werden soll. Es handelt sich um folgende Frage: Da die Vernunft und ihre Arbeitsweise in der Wirklichkeit versagt und uns in Widersprüche verwickelt haben, wir also beim Skeptizismus landen mußten, haben wir uns andere Kriterien und Merkmale der Wirklichkeit als die apriorischen, vernunfterzeugten suchen müssen, die wir auch bereits gefunden und aufgestellt haben. Es muß nun an Stelle der „entthronten“ Vernunft eine andere Erkenntnisform geben, die diesen Platz einnimmt und der insbesondere die Aufgabe zufällt, die Anwendung obiger Kriterien auf das Tatsachenmaterial der Wirklichkeit vorzunehmen; die die Wirklichkeit erkennen soll, die uns nun die absolut zuverlässige Kenntnis von der Außenwelt vermitteln kann, die uns die Vernunft nicht hat verschaffen können. **Welche neue, andere, aposteriorische Erkenntnisform ist das?** Daneben steht die zweite, zwar auch zweitrangige, aber innerhalb dieser zu schaffenden Erkenntnistheorie nicht zu umgehende Frage nach dem Verhältnis dieser neuen Erkenntnisform zu der zwar „entthronten“, aber deshalb doch nicht beseitigten und darum immer noch wirkungsfähigen Vernunft.

Pistis.

Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß Steinheim mit besonderer Vorliebe den Aristoteles heranzieht, wenn er zum Beweis und zur Stützung seiner Argumente sich auf eine hervorragende

Autorität berufen möchte. Wir brauchen uns darüber nicht allzusehr zu wundern, wenn wir uns vor Augen führen, daß er von der Naturwissenschaft kommt, daß er als Arzt Einblick in die exakten, experimentell und induktiv arbeitenden Naturwissenschaften — natürlich im Rahmen der Kenntnisse seiner Zeit — hat und nach zeitgenössischem Urteil ziemlich bewandert in ihnen ist[1]). Es ist daher verständlich, wenigstens liegt der Gedanke sehr nahe, daß ihn dies Studium veranlaßt hat, eine exakte, induktive Methode auch da in Anwendung zu bringen, wo man bisher nur deduktiv und dogmatisch oder kritisch vorgegangen war. So finden wir bei ihm auf Schritt und Tritt Hinweise und Bezugnahmen auf den Stagiriten, von dessen Schriften er die naturphilosophischen bevorzugt, gelegentlich aber auch die logischen zitiert. — Die höchste und letzte Erkenntnisform ist ihm die πίστις, der Glaube als der Begriff des aposteriorischen Wissens und der Erfahrung im allgemeinen.[2]) Und zwar greift er zurück auf die aristotelische Behandlung des Bewegungsproblems, für dessen Lösung die begründende Formel lautet: πρὸς ἅπαντα γὰρ ταῦτα ἱκανὴ μία πίστις.[3])Von Steinheim übersetzt. Für die Entscheidung von diesem allen ist erforderlich der einzige Glaube[4]). Hier soll aber von ihm die Rede sein als dem unmittelbaren Sinnenzeugnisse im Gegensatz zur absoluten Vernunfttheorie. Eine vertieftere und verallgemeinerte Geltung desselben aber leitet er ab aus Phys. VIII. 8 ἡ πίστις ὀν μόνον ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ λόγον, wo er die Pistis als das unmittelbare Fürwahrhalten in bezug auf die Sinnenwahrnehmung und auf die „Vernunftdinge" bezeichnet. In dieser Form begegnet sie uns bei ihm in allen Fällen, wo in der Naturwissenschaft eine Entscheidung zwischen Vernunftkonstruktion und Sinnesanschauung mit anschließendem Induktionsschluß zugunsten der letzteren gefällt wird. Wir müssen hier allerdings einwenden, daß eine gewisse, nicht zu übersehende Härte besteht, wenn er die πίστις mit Aristoteles als letzte und wichtigste Instanz bei Dingen der αἴσθησις und des λόγος bezeichnet und trotzdem die Ergebnisse der Anschauung in so ausgesprochenem Maße bevorzugt. Diese Schwierigkeit wird noch empfindlicher, wenn er an einer anderen Stelle ihr auch die Gewißheit rein logischer Prozesse anvertraut: „Sodann im ersten Teile der Analytik, Buch 1 Kapitel 25 heißt es: «Daß nicht nur die dialektischen und apodiktischen von ἀπόδειξις, Beweis) Schlüsse nach den bisherigen Schematen gebildet werden, sondern auch die rhetorischen, und überhaupt jedwede Ueberzeugung (πίστις ἡτιρούν) leuchtet ein. Denn wir glauben nur (πιστεύομεν)entweder infolge eines Schlusses (διὰ συλλογισμοῦ) oder durch die Induktion (διὰ ἐπαγωγῆς)». Aristoteles

---

1) Pelt a. a. O. Sp. 538.
2) II. 54
3) Phys. VIII. 3
4) I. 72

gebraucht hier das Wort πίστις im strengsten Wortsinne des Ueberzeugtseins, entweder apriorisch durch die Demonstration, oder als aposteriorisch durch die Induktion, durch Experiment und Erfahrung."[1]) Ohne auf das Problem näher einzugehen, wie weit die Steinheim'sche Interpretation der aristotelischen Termini im allgemeinen zutreffend ist und wie weit ihre Uebernahme und Anwendung sich mit ihrem ursprünglichen Sinne deckt, sei hier nur weiter ausgeführt, welche Bedeutung sie für die Wirklichkeitserkenntnis unseres Verfassers haben. Schließlich muß ihm ja auch ein gewisses Recht zugestanden werden, den Begriffsapparat eines Früheren in seinem Sinne zu modifizieren und weiterzubilden und in dieser neuen Form seinem eigenen System einzugliedern und dienstbar zu machen. Vergegenwärtigen wir uns also weiterhin die inhaltliche und methodische Bedeutung jener πίστις für Steinheim. Wir hatten gesehen, daß sie die nach gewonnener Einsicht erlangte Zuversicht, daß sie Vertrauen und Beipflichtung bedeutet[2]). Dabei ist jede Berufung auf irgend eine Autorität natürlich strikte ausgeschlossen. Das Gewicht der Gründe soll den Ausschlag geben; der Glaube soll auf Forschung, auf Induktion begründet sein.[3]) Er besitzt die Form des Nichtdemonstrablen, aber nichtsdestoweniger szientifisch Gewissen durch Induktion; er ist die Erfassung des „Wunderbaren", des Thaumaston, an das begrifflich nicht heranzukommen ist, das nicht einmal immer sinnlich anschaubar ist (die Atmosphärenhöhe), als des wahrhaft Wesenhaften, des wirklichen Seins. Diese Wirklichkeitserfassung gilt nun nicht nur in der Natur, sondern greift auch in das Gebiet jenseits der Grenzen der Anschauung; sie gilt nicht nur im Sinnfälligen, sondern auch im Uebersinnlichen.[4]) Ihr Weg ist im Gegensatz zum unmittelbaren, demonstrablen Wissen a priori, zur mathematischen und logischen Erkenntnis mit ihrer absoluten, allgemeinen Notwendigkeit, ihrer Apodiktizität mittelbar, denn sie muß sich der Sinne bedienen. Aber ihre Gewißheit, die der naturwissenschaftlichen Methode, ist ebenfalls nicht zu leugnen, wenn sie auch nur assertorisch oder nur höchste Wahrscheinlichkeit ist. Denn wir können ja bei ihr nicht sagen, daß kein anderes Resultat möglich ist; was aber vorliegt, ist die Gelegenheit des Tatsächlichen, gegenüber dem Formellen, Inhaltlosen, dem unwirklichen Schema. Wir wir oben von dieser Weltansicht als der naiv-realistischen sprachen, so spricht sich diese selbst nunmehr aus als „Gewißheit, daß ein Objekt für sich und abgesehen von unserer Apperzeption besteht, und die noch keine Demonstration aus unserem Bewußtsein wegzuschaffen vermocht hat, so oft es auch, und

---

[1]) II. 15.
[2]) II. 17. ff.
[3]) II. 54.
[4]) Es ist die Frage, ob in obigem Zitat Phys. VIII. 8. der im Gegensatz zur Aisthesis gebrauchte Logos als das „Uebersinnliche" aufgefaßt werden darf oder nicht.

mit so großem Scharfsinn seitens des Idealismus versucht worden ist."[1]) Das Zeugnis unserer Sinne, die Richtigkeit unseres Verstandes sind die Garantien für die wahre Wirklichkeit der Außenwelt; gesundes und naturgemäßes Verhalten vorausgesetzt, kann nur das Wahre festgehalten werden.

Werfen wir noch einen Blick auf die rein sprachlichen Aequivalente der πίστις und auf die Anwendung derselben in der Philosophie und Theologie, wobei die volle Bedeutung dieser Anwendung allerdings jetzt noch nicht gewürdigt werden kann. Auf sie geht Steinheim an anderer Stelle ein[2]): πίστις als Glaube deckt sich mit dem hebräischen „'emunah", abgeleitet vom Wortstamm „'amen", der in der Form „ha'amin" Vertrauen haben bedeutet. (Es gibt aber, wie er meint, auch eine Grundbedeutung „Stützen") Πίστις, πιστεύειν und „'amen" und dessen Derivate liegen auf gleicher Linie mit „fides" und „fidere" und mit dem englischen „faith" und „persuasion" (auf die viel wichtigere Beziehung zu dem nicht genannten „belief" wird unten eingegangen werden). Das französische „foi" und „croyance" sowie das deutsche „Glauben" im Sinne von „Als-wahr-annehmen" dessen, von dem man sich nicht durch Gründe überzeugen kann, ferner das lateinische „credere" liegen weiter abseits.

Pistis und Vernunft.

Nachdem wir so die πίστις, den Glauben, die unmittelbare Ueberzeugung des Realen, Inhaltlichen kennen gelernt haben, die zu alledem, was sich mit unserem apriorischem Denken nicht verträgt, ja sagt, weil es eben das Wunderbare und Ueberraschende, das dem Bisherigen Entgegengesetzte, aber auch weil es eben das Gegensatzlose ist, haben wir auf sie alles gesetzt, um zu einer zuverlässigen Erkenntnis der Welt, nun aber der sinnlichen aus Anschauung u n d der Uebersinnlichen aus Induktion zu gelangen. Noch immer aber ist die Frage unbeantwortet, wie sich die ausgeschaltete und zurückgedrängte Vernunft mit diesem Thronwechsel abfindet. Es liegt auf der Hand, daß mit der Stellung dieser Frage das gesamte Steinheim'sche Problem ein philosophiegeschichtliches Ausmaß bekommt und sich in die große Gruppe der Untersuchungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Vernunft einreiht, seien sie nun von der Philosophie aus begonnen oder von der Theologie. Die Diskussion über dieses Verhältnis ist ja so alt wie das Nebeneinander und Gegeneinander von Religion und Wissenschaft; begonnen bei den ersten polemischen und apologetischen Versuchen der sich innerlich und geistig konstituierenden und konsolidierenden jungen christlichen Kirche, weitergeführt durch die Kirchenväter und die Scholastiker, bis das Problem in der Reformationszeit eine

---

1) II. 56.
2) Zeitschr. f. Philos. u. Kathol. Theologie 1847, S. 61 ff.

scheinbar einseitige Lösung erfährt. Die Aufklärung wirft das Steuer nach der anderen Seite herum, der Kritizismus will eine endgültige und allseitig befriedigende und befriedende Regelung der beiderseitigen „Interessensphären“ vornehmen, aber das Problem trägt sich selber auf Grund der ihm innewohnenden Energie weiter bis zum heutigen Tag.

Wenn man es wohl betrachtet, ist es — wenigstens bis zu Kant, — ein beständiges Auf und Ab und Hin und Her. Man ist versucht, darauf das Bild des von einem Extrem zum anderen ausschwingenden Pendels anzuwenden. So wie dieses die verschiedenen Punkte seines Weges durchläuft, so finden wir auch in der Frage nach Glauben und Wissen die verschiedensten Standpunkte, die phasenmäßig miteinander wechseln.

Wir hatten eingangs davon gesprochen, wie sehr das Judentum im Beginne des 19. Jahrhunderts unter den geistigen Folgen der Aufklärung und den soziologischen Verschiebungen der Emanzipation, die ihrerseits auch wieder ein spätes Kind der französischen Revolution ist, zu leiden hatte. Steinheim sucht die Wirkung wenigstens des ersten dieser beiden Faktoren auszugleichen: Der Herrscherin Vernunft Zügel anzulegen, noch mehr, ihr eine andere geistige Macht bei-, wenn nicht sogar überzuordnen, um auf diese Weise dazu beizutragen, den Rationalismus und das Dogma von ihrer unumschränkten Alleinherrschaft zurückzudrängen. Wir haben bereits gezeigt, wie er dies tut; er ist sich der Schwierigkeiten seiner Aufgabe wohl bewußt und weit davon entfernt, sie mit einem Federstrich gewaltsam zu lösen; er weiß um die Riesenarbeit Kants und erkennt sie dankbar an — aber er versucht, sie seinem Zwecke dienstbar zu machen und dementsprechend umzubiegen. Wie weit ihm *dies* gelingt, wie weit das Kantische System hier „mitgeht“, wie weit er selber es verstanden oder mißverstanden hat, werde später behandelt.

H. S. Reimarus polemisiert in seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ lebhaft gegen die „Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben“, und Lessing nimmt in den „Gegensätzen des Herausgebers“ dazu Stellung[1]). Diese Formulierung des Verhältnisses wird von Steinheim lebhaft und begeistert aufgenommen und zur Grundlage seiner Vernunftkritik gemacht. Wenn wir vorhin sagten, daß er das nicht mit einem einzigen Federstrich tut, so heißt das, daß er sich gründlichst überlegt, was er da eigentlich vorhat; bevor er zu diesem philosophischen Thronwechsel schreitet, wird erst einmal expressis verbis gefragt: was soll eigentlich gefangen genommen werden? und weiter: durch wen?[2]) Denn

---

[1]) Beides bei Lessing, Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend I. Fragment Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. § 4 ff.

[2]) I. 67.

das Prinzip der Gefangennehmung der Vernunft unter dem Glauben ist selbst amphibolisch; es kann sein wahre Erkenntnis ihres Umfangs und ihrer Kraft, freie Selbstbestimmung; es kann aber auch sein sklavische Selbsterniedrigung und narrenhafte Augendienerei[1]). — Die menschliche Vernunft als höchste Kraftäußerung der Seele erkennt nur die Grenzen an, die in ihr selbst liegen. Jede andere von außen auf sie eindringende Gewalt droht mit Sklaverei, aber sie kann sie höchstens einschüchtern; hemmen und beschränken dagegen kann sie nur die Wahrheit. Soll sie also irgendwie gehemmt und begrenzt werden, so kann das nur durch ihre eigene Wirklichkeit und durch einen in ihr selbst liegenden Bestimmungsgrund geschehen: Nur dann ist diese Begrenzung natürlich und wird nicht als ungerechtfertigt empfunden. „Sie ist, so drückt Steinheim das in religiöser Wendung aus, als eine von Gott eingesetzte nicht mit Pein und Gewaltsamkeit vermischt, und kein Mensch fühlt sich gefangen, so lange die Länder der Erde ihm offenstehen; und dennoch ist die ganze Erde nur der Tropfen am Eimer." [2]) Wenn nun die Vernunft unter dem Glauben gefangen genommen werden soll, so ist sie damit aber nicht in ihrer gesamten Tätigkeit gemeint. Es wird eine Zweiteilung ihrer Funktionen vorgenommen: [3]) sie hat einmal die Aufgabe, die Ergebnisse und Erfahrungen der Sinne zu verarbeiten, gleichzeitig aber diese Verarbeitung des sinnlichen Materials zu Urteilen, Schlüssen, Lehrmeinungen zu überwachen und zu kritisieren, gelegentlich auch wohl einzureißen: In diesem Sinne wird von einem kritischen Vermögen der Vernunft geredet. Die andere Funktion, oder da der Ausdruck im folgenden Zusammenhange bedenklich erscheint, ist besser von einer Betätigungsweise die Rede, der Vernunft besteht darin, jene Lehrmeinungen zu einem System zu vereinigen, das zwar dem kritischen Vermögen solange gerecht zu bleiben scheint, als vergangene Systeme kritisiert werden, aber „in die gewagtesten und bedenklichsten Behauptungen zu verfallen scheint, sobald sie wieder selbst zu bauen anfängt". „Notre raison est plus propre à démolir qu'a bâtir." (Bayle) Ist somit die Vernunft nach zwei Seiten hin darstellbar, als kritische und dogmatische, destruktive und konstruktive, so ist schon eher ersichtlich, was unter der Gefangennehmung der Vernunft zu verstehen ist, nämlich daß jene eine Seite der Vernunft die andere richtet, daß sie sich „wie die Kammer der Edelen in monarchischen Freistaaten aus einem gesetzgebenden Körper in einen richterlichen verwandelt und ihre eigenen Werke vor den unparteiischsten und schonungslosesten aller Richterstühle der Erde zieht."[4]) Aber es soll doch von einer Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben die Rede sein und nicht

---

[1]) I. 66.
[2]) I. 67.
[3]) I. 68.
[4]) I. 69.

der einen Seite der Vernunft unter die andere? Der scheinbare Widerspruch löst sich bald auf: Es darf sich nicht um Unterjochung der Vernunftlehren unter andere von diesen abweichende handeln, die uns zum bloßen Glauben mitgeteilt sind, sondern es soll nur das „Richteramt der Vernunft in Beziehung auf den Glauben" gefangen genommen werden; es soll die Unrechtmäßigkeit der Vernunft, sich in Glaubensdingen als letzte Instanz aufzuspielen, gebrandmarkt werden. Ist daher diese Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben einerseits als Zwang der freien menschlichen Seele unter das Dogma eine abzuweisende Methode der Gewalt, so verliert doch andererseits dieser Akt, wenn er von der Vernunft selber vorgenommen wird und sich in ihrer eigenen und naturgemäßen Beschaffenheit begründet, diesen Anschein von Gewaltsamkeit. Dieser Vorgang ist näher zu erläutern. Es ist denkbar — und ja auch Endziel der Steinheim'schen Argumentation —, daß die Offenbarungslehre Aussagen und Angaben über Gegenstände macht, mit denen sich die dogmatisierende Vernunft gleichermaßen beschäftigt, und die diesen Angaben der Vernunft unähnlich sind und widersprechen. (Die analoge Problemstellung liegt vor, wenn über einen physikalischen Sachverhalt widersprechende Ergebnisse 1. von der demonstrierenden Vernunft, 2. aus Experiment, Beobachtung, Messung, Induktion gewonnen werden). In einem solchen Falle besteht die Gefangennahme der Vernunft unter den Glauben darin. daß wir uns für den letzteren gegen die Vernunft entscheiden, und zwar auf Grund folgender für den Steinheim'schen Standpunkt entscheidend wichtigen Erwägung.[1]) Es ist erforderlich:

1. daß die Vernunft nach gehöriger Durchmusterung ihrer Mittel und ihres Gebietes vollkommen innewerde, daß die Lehre des Glaubens eine w i r k l i c h a n d e r e als die der Vernunft sei, und in welchen Punkten sie das sei;

2. weshalb es der Vernunft nicht möglich sei, irgendwann und irgendwie aus ihren eigenen Mitteln zu denselben Resultaten zu gelangen;

3. daß diese Resultate des Glaubens in der Wahrheit dennoch über die der Vernunftdogmatik den Sieg davontragen und Aussagen enthalten, die unserer Natur mehr entsprechen und unsere Zustimmung gebieterischer fordern als alle Lehren der Vernunft, wo und wie sie uns auch gegeben werden.

Bei allem Befremden, das diese drei Forderungen im ersten Augenblick erregen müssen, das insbesondere der scheinbare Widerspruch erweckt, „daß eine Lehre gegen das Vernunftdogma sein soll, und doch den Beifall derselben Vernunft durch ihre eigene Aussage erhalten müsse, wenn sie als Glaubenssatz uns nötigen solle, unsere Vernunft unter sich gefangen zu nehmen,"[2])ist leicht ersicht-

---

[1]) I. 70

[2]) I. 71. ff.

lich, daß diese Formulierung obiger Forderungen nur möglich ist, wenn man die Vernunft, wie bereits ausgeführt, in kritische und dogmatische aufspaltet. So wird denn (etwas gewaltsam, obwohl sich Steinheim gerne vor dieser Schwierigkeit hüten möchte) der Begriff der Vernunft dem der dogmatischen Vernunft, und der des Glaubens (der πίστις) der kritischen Vernunft stark anzunähern versucht, worin um so mehr eine gefährliche Klippe zu erblicken ist, als gerade in diesem Zusammenhange nun die bereits erörterte Aristotelesstelle Phys. VIII. 3 herangeholt wird: πρὸς ἅπαντα γὰρ ταῦτα ἱκανὴ μία πίστις, und πίστις hier gerne als die Gefangennehmung gedeutet werden möchte; um so mehr, als sich gerade in diesem Zusammenhange die Ueberordnung der πίστις über αἴσθησις und λόγος vorfindet, deren wir oben ebenfalls schon als einer Schwierigkeit gedachten.[1]) Wie dem

[1]) Der Uebergang bezw. die Gleichsetzung von Pistis, Glauben auf der einen Seite und der kritischen Vernunft auf der anderen (im Gegensatz zur dogmatischen) kommt im zweiten Bande des Werkes zu viel deutlicherem Ausdruck als im ersten. Die Parallele: Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben und Gefangennehmung der dogmatischen Vernunft unter die kritische, d. h. Kritik der dogmatisierenden Vernunft, die ihm S. I. 71 so große Schwierigkeiten macht, wird später im Sinne einer Ablehnung der theologischen Dogmatik an vielen Stellen explizite durchgeführt (besonders im dritten Bande) und läuft gelegentlich geradezu auf die Ablösung der dogmatischen Vernunft durch die praktische, d. h. auf die Lehre von den Kantischen Postulaten hinaus; z. B. S. II. 149 ff „. . . damit sind wir, auch wenn wir theoretisch die Entscheidung der Frage nach der Ewigkeit der Materie oder ihrer Schöpfung für eine müßige und unmögliche hielten, praktisch . . . genötigt, ein Endurteil und einen rechtsgiltigen Spruch zu fällen; . . . wir müssen uns gegen unser apriorisches Axiom . . für das Dogma (scil. Offenbarungsdogma) . . . entscheiden . . . Der Glaube im höheren Sinne, die Pistis der exakten Erkenntnis, tritt an die Stelle des apodiktischen Wissens in der übersinnlichen Weltordnung . . .“ An dieser Stelle wird also das Bestreben, auf dem Gebiete der p r a k t i s c h e n Vernunft vermittels der Pistis auch über Kants Postulat hinauszukommen, expressis verbis ausgesprochen.

Die Gleichsetzung Pistis, Glauben = kritische Vernunft gelingt nicht so glatt: es ist merkwürdig, daß immer da, wo methodische Schwierigkeiten sind, Aristoteles helfen muß. S. II. 16: „Anal. II Die Funktion des Geistes (Nous) und der menschlichen Vernunft (Logos) wird als die Erkenntnis des Erkenn- und Wißbaren bestimmt. Der Geist mit seiner erkennenden Vernunft wird als das Organ der Prinzipien (Archai, Axiomata) aufgefaßt und ausgesprochen, also, daß der Geist das Prinzip der Erkenntnis und die Vernunft sein Organ darstelle: Als das Prinzip der Prinzipien (ἀρχὴ τῶν ἀρχῶν) nämlich derjenigen, die allein eine E r k e n n t n i s aber keinen Beweis zulassen. Mithin ist der Geist das Organ der höchsten unmittelbaren Gewißheit, das Höchste aufzufassen bestimmt und erschaffen . . .“ Hier wird also dem Geist (Nous) die oberste Rolle in der Erkenntnis zugesprochen; wenige Zeilen weiter wiederum der Vernunft. Steinheim zitiert aus De anima: (in seiner Uebersetzung) Ferner folgt jedem Meinen (δόξα) das Glauben (πίστις), jedem Glauben die Ueberzeugung (τῇ πιστει τὸ πέπεισθει), es überzeugt aber die Vernunft. (πειθοῖ δὲ ὁ λόγος)“ Im Anschluß daran folgerichtig: „Der Glaube besitzt im G e i s t e sein angewiesenes, durchaus zulängliches und zwar das oberste Seelenorgan, die Vernunft“. II. 17: „Jener alte Kanon der Offenbarung fordert auch kein anderes Organ zum Glauben, als die Vernunft, als Gefäß; Vernunft, als Cupelle!“ Oder an einer anderen Stelle,

aber nun auch sei und wie aufklärungsbedürftig das Verhältnis von Steinheim zu Aristoteles auch sei, er glaubt die Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben als einen „vernunftmäßigen und natürlichen“ Prozeß durchführen zu können, wenn obige drei Forderungen erfüllt und die drei Operationen ausgeführt sind: 1. Vernunftkritik = Selbstbegrenzung und Durchsuchung ihres Kraftvorrats und ihres Umfangs; 2. Erkenntnis ihres Erzeugnisses an unfehlbaren Merkmalen; damit ist auch das Vernunftdogma vom Offenbarungsdogma unterscheidbar; 3. Ueberzeugung von der Widerspruchhaftigkeit (Antinomik) dieses Vernunftdogmas und der sich daraus ergebenden Unbrauchbarkeit im Gebiete der Wirklichkeitserkenntnis. Da wir das Ergebnis und die Lösung dieser drei Vorfragen bereits vorweggenommen und in unsere Untersuchung des Steinheim'schen Wirklichkeitsbegriffs hinein verwoben haben, erübrigt sich weiteres Eingehen darauf. Kurz rekapitulierend läßt sich die Antwort auf sie dahin zusammenfassen, daß die Vernunft auf Grund der ihr innewohnenden Tendenz ihre konstruktiven, apriorischen Aussagen antithetisch und antinomisch in Gegensätze aufspaltet und infolgedessen der Wirklichkeit, die in dieser Hinsicht gegensatzlos ist, nicht gerecht zu werden und sie nicht adaequat zu erkennen vermag; daß ferner die Erzeugnisse der Vernunft an eben dieser Antimonik kenntlich sind und sich infolgedessen von anderen außervernünftigen geistigen Erzeugnissen unterscheiden lassen.

II. 59: „Wir haben es erklärt, daß wir keineswegs gewillt und gesonnen sind unsere Vernunft gefangen zu geben, sie irgend einer Autorität leichten Kaufes auszuliefern — wir würden das für Verrat an der Menschheit erklären! — wohl aber sie selbst gefangen zu nehmen, sie durch sich selst. Sie soll . . . der letzte Entscheid sein über den Reingehalt und die Wahrheit unseres wissenschaftlichen Besitzes . . .“ Oder II 200: „Als architektoniches Organ ist die Vernunft verworfen, als kritisches anerkannt und freiwillig angenommen.. Das was der Vernunft in ihrer konstruktiven Form zuwider ist, . . . wird von derselben Funktion in ihrer kritischen Funktion als das einzig Wahre und Seiende erkannt und anerkannt. In sofern ist alles wesenhaft Wirkliche über und außer der (hier ist sinngemäß zu ergänzen „dogmatischen“) Vernunft des Menschen . . . Die Beweise Gottes, der Freiheit, die Konstruktion der Schöpfung . . . und verwandte Dinge kann unsere Vernunft nur erkennen, nicht denken; erfahren, vernehmen, nicht aber erschließen, nicht demonstrieren.“

C. Der Nachweis der Wirklichkeit der Offenbarung.

Formaler Nachweis: Begriff des Schiboleths.

Wir haben in Vorstehendem darzulegen versucht, in welcher Weise Steinheim sich die Voraussetzungen für seine Kritik des Offenbarungsinhaltes schafft; dabei haben wir seine Wirklichkeit in Verbindung gebracht mit seiner Erkenntnis, d. h. mit den beiden voneinander scharf zu trennenden Betätigungsweisen des menschlichen Geistes, dem Verstande, bzw. der Vernunft, und dem Glauben, der Pistis. Es hat sich gezeigt, daß nur die letztere in der Lage ist, der Wirklichkeit gerecht zu werden, während uns die erstere kein adaequates Bild derselben zu geben vermag. Unsere eigentliche Aufgabe ist nunmehr gemäß dem Ziel des Steinheim'schen Werkes, an das vorliegende „Gegebene" der biblischen Offenbarungslehre die gefundenen Maßstäbe anzulegen, um auf diese Weise zu ermitteln und auszumachen, was wir vor uns haben: Ein Eigenerzeugnis des menschlichen Geistes, ein Philosophem, einen Mythos, kenntlich an allen beschriebenen Eigenschaften dieser Dinge, oder aber eine außermenschliche, transintellektuelle Darstellung, Schilderung, Erzählung, Enthüllung, Belehrung über Gegenstände, die dem menschlichen Geiste sonst unzugänglich sind; eine Belehrung über ein Wirkliches, Existierendes, ein Ding an sich, an das wir durch eben diese Belehrung nach erfolgter Prüfung ihres Wahrheitsanspruches nun auch tatsächlich herankommen können. Diese Prüfung aber hat in der Weise zu erfolgen, daß wir das Schiboleth, von dem wir schon ausführlicher gehandelt haben, als ein untrügliches Kriterium an die biblischen Aussagen herantragen und in ihnen faktisch alles das bestätigt finden, was dem Wirklichen, real Existierenden eignet; sein Thaumaston, sein Ueberraschendes, Unerwartetes, Frappierendes, Wunderbares; ferner seinen Gegensatz zu den Konstruktionen der Vernunft, gleichzeitig aber seine innere Gegensatzlosigkeit und letztlich den Zwang zur Anerkennung, den es auf den Menschengeist ausübt.

Es treten aber mit den gleichen Ansprüchen an den Menschen die Aussagen über gleiche Objekte in zweierlei Gestalt auf: Als übermenschliche, göttliche Kunde in der Form der Offenbarung, als menschliches, gedankliches Erzeugnis in der Form des Philosophems oder des Mythos. Unter der an dieser Stelle weiter nicht zu

untersuchenden Voraussetzung Steinheims, daß Philosophem bzw. Mythos und Offenbarung jeweils in entgegengesetzter Weise aussagen und daß dieser Gegensatz in seiner scharfen Zuspitzung nicht etwa nur eine dem System zuliebe gemachte Konstruktion ist (worüber die Entscheidung uns allerdings der Religionsgeschichte zuzufallen scheint), „muß diese Inkongruenz zwischen der Offenbarung und dem Philosophem eben dieselbe und ebenso deutlich sein, als was wir oben als Unterscheidungsmerkmal des objektiv materiellen Körpers (des Dings an sich) von einem ihm entsprechen sollenden Gedankendinge ausgemittelt haben."[1]) Und nun folge die knappere und prägnantere Formulierung dessen, was Steinheim will, wie er sie in dem schon genannten Exposé S. 50 gibt.[2]): „Hierin liegt aber für den, der eine Theorie der Offenbarungslehre ankündigt, ein Schiboleth — erg. nach I. 96: zu geben sich verpflichtet —, die gedoppelte Forderung, unabweislich darzulegen,

1. daß das geistige Ding an sich in der Offenbarung sich in einem diametralem Gegensatze zu dem im und vom menschlichen Geiste Erzeugten oder Gefühlten oder Angeschauten befindet; daß sich also beide gegenseitig ausschließen und verneinen; und sodann
2. daß dennoch das geistige Objekt in der Offenbarung derart sei und sich dergestalt unserer Vernunft, unserem Vermögen für göttliche und irdische unsichtbare Dinge, unserer Urteilskraft darstelle, daß diese gezwungen werde, diesem Aeußerlichen die Attribute der wahrhaftigen Existenz zuzuschreiben und sie eben damit ihrem eigenen Geschöpfe abzusprechen

Es ist augenfällig, daß nur durch die Bestätigung des zweiten Punktes der erste seinen vollen Wert erlangen kann, weil etwas, was als äußerlich-objektiv dargeboten wird, wieder zurück in das Reich des Scheines oder des Nichts versinken muß, wenn das zweite Zeugnis ihm fehlt. Es macht sich also derjenige, der das Dasein einer wahrhaftigen Offenbarung verficht, anheischig zu beweisen: daß das Geoffenbarte sich in einem Widerspruch mit dem rein Vernünftigen (dem Erzeugnis des höchsten menschlichen Vermögens zu schließen und das Unsichtbare zu vernehmen) befände, und dennoch (oder vielmehr: ebendarum) das wirklich Wahre und an sich existierende Wesen sein müsse."

Wie wir sehen, liegt in dieser so gestellten Forderung zweierlei: Es ist nicht bloß der positive Nachweis zu erbringen, daß die Aussagen der Offenbarung, exemplifiziert auf die wichtigsten und für das religiöse Gemüt bedeutsamsten ihrer Teile, nämlich Gott, Weltschöpfung, Freiheit des Willens. Unsterblichkeit der Seele u. a. m. auf wahren, wirklichen realen Korrelaten beruhen, daß es einen wahren Gott, wahre Willensfreiheit usw. gibt, sondern auch der negative, daß diese Aussagen, sofern sie als Philosophem oder Mythos auftreten,

---

[1]) I. 96.

[2]) Vergl. Anmkg. S. 19. Die Formulierung im Texte des Werkes S. I. 96 ff. leidet unter ihrer Undurchsichtigkeit und unter der Oberflächlichkeit und Ungenauigkeit ihrer Terminologie, weshalb wir die frühere Fassung als die bessere zitieren.

unter ihren Widersprüchen leiden und an ihnen sich als unwahr und unmöglich erweisen. Mit dieser zweiten Forderung ist die historisch-kritische Untersuchung zu verbinden, die dahin führt, daß „das Heidentum in allen seinen Modifikationen, seinem wesentlichen Inhalte nach einzig und allein das Ergebnis des Vernunftdogmatismus darstellt“, „daß es mit dem Philosophem ein- und dasselbe ist und sich von diesem nur in der Einkleidung unterscheidet“. Methodisch fällt außerdem für Steinheim mit der Philosophie (das ist hier Metaphysik) und der Mythologie (als Theo- und Kosmologie) noch zusammen die Psychologie, insofern als sie die natürliche Entwicklung der Idee Gottes und der göttlichen Dinge im Menschen betrachtet. Welche Beziehungen, Uebergänge, Entwicklungsstufen zwischen diesen dreien bestehen, ist für jene historisch-kritische Untersuchung zwar nicht ohne Bedeutung; so nimmt denn diese auch innerhalb des Gesamtwerkes einen verhältnismäßig großen Raum ein. Hier herrscht der Gesichtspunkt der Polemik und Apologetik durchaus vor (vergl. den Untertitel des III. Bandes „Die Polemik“). Der leitende Gesichtspunkt ist bei allen Erscheinungen und bei allen Phasen der geistigen Entwicklung der der Annahme oder Ablehnung des von Steinheim so und nicht anders aufgefaßten und gedeuteten Offenbarungsbegriffes und -Inhaltes. Aber in diesem Zusammenhange soll nur von jener positiven Kritik der Offenbarung die Rede sein, wenn auch j e d e s negative Moment, d. h. alles, was Steinheim n i c h t gelten lassen will, völlig auszuschließen sich schon durch die Notwendigkeit, es hier und da zur stärkeren Kontrastierung des Positiven heranzuziehen und gelegentlich e contrario zu argumentieren verbietet.

Materialer Nachweis: Inhalt des Offenbarungsbegriffes.

Wir müssen uns, wollen wir nicht in die Ausführlichkeit, die Breite und Weitschweifigkeit Steinheimscher Darstellung verfallen, in der folgenden Wiedergabe der Anwendung seiner Methode auf die einzelnen Offenbarungsideen kürzer fassen. Wir glauben es tun zu können, da es sich nur noch um die Anführung und Beurteilung der Argumente handeln kann, die für oder wider sprechen und glauben, uns hierbei auf eine Zusammenstellung der Ergebnisse beschränken zu dürfen. Gleichzeitig dürfen wir uns nicht verhehlen, daß in den nun folgenden Partien des Werkes, da es sich um die Interpretation jüdischen Glaubensgutes handelt, das apologetische Ziel seines Verfassers stärker zum Ausdruck kommt und die philosophische Methode, die systematische Grundlegung, hinter der theologischen Exegese zurücktritt. Dieser Mangel beruht zu einem Teil auf dem noch heute nicht ganz geklärten Verhältnis von jüdischer Religionsphilosophie und Theologie[1]), zum andern auf der lücken-

[1]) vergl. die Einleitung.

haften Kenntnis Steinheims auf dem Gebiete des nachbiblischen Judentums; so ist er lediglich auf die Bibel selbst angewiesen und beschränkt. Wir haben oben schon eine prinzipielle Frage, die die Voraussetzung seiner Kritik ist, in das Gebiet der Religionsgeschichte verweisen müssen, wir müssen das in Einzelheiten, auf die er für ihn wichtige Schlüsse aufbaut, noch häufiger tun. Aber wenn es sich um die Frage der Auslegung und der Erklärung alter Schriften handelt — wo hört da rein sachliche, objektive Interpetation auf und wo fängt persönlich gefärbte, subjektive und tendenziöse an? Wo liegt die Grenze zwischen dem Unberechtigten und dem Berechtigten, das sich aus der gesamten geistigen Haltung herleitet?

Einheit Gottes.

Mittelpunkt des jüdischen Glaubensgutes wie auch Ansatzpunkt der Steinheim'schen Ausführungen in materialer Hinsicht ist das Bekenntnis von der Einheit Gottes. (Deut. 6.4.) Dieser Satz, der die jüdische Religion als eine monotheistische in optima forma konstituiert, fällt also nach dem Bisherigen unter zweierlei Beweis: 1. positiv: er weist alle Kriterien einer Offenbarungsaussage auf; 2. negativ: die Gotteslehren aller nicht-geoffenbarten Herkunft geben ihren Urspung ebenfalls an untrüglichen Kennzeichen kund; sie unterscheiden sich deutlich von den ersteren. Nebenher können (in gewissem Sinne „antikritisch") die Einwendungen mit ihren Beweisen und deren Widerlegungen laufen, daß 1. der Begriff des laut Beweis geoffenbarten Gottes dennoch in irgend einer Form dem Heidentum auch eignet; 2. daß sich in der Offenbarungslehre — scil. des Alten Testaments — auch polytheistische Elemente finden[1]). Gehen wir mit Steinheim zunächst dem ersten Einwand nach, auch außerhalb der Offenbarung gäbe es Monotheismus, hervorgegangen aus bloßem Reflexions- und Abstraktionsvermögen mit Hilfe einer Hypothese von der Uroffenbarung, „die besonders Fichte entwickelt habe, . . . die aber nur dann ihren richtigen Sinn habe, wenn man sich nur die Verdeutelung des Wortes Offenbarung, und damit die Verunreinigung des ganzen Begriffs, gefallen lassen will; dann heißt aber Uroffenbarung ebendasselbe, was sonst auch Uranschauung, Urdenken, Urphilosophie, natürliche Religion usw. heißt".[2]) Wird also hier ein an sich möglicher Monotheismus im „Heidentum" abgelehnt, weil die Uroffenbarung, auf die er sich gründet, keine Offenbarung in Steinheims Sinn ist, so fällt ein an-

---

[1]) Es ist, zugegeben, daß Steinheim, wie wir zeigen werden, diese geforderten Beweise tatsächlich bringt (ob sie schlüssig sind, ist wiederum eine Frage der religiösen Dogmatik) — unmöglich, die Dialektität dieser Disjunktionen zu übersehen. Denn es wird einmal Heidentum als ein empirisches Gebiet im allgemein üblichen Sinne aufgefaßt, das andere Mal als alles das, was Philosophem, Mythos, Psychologie usw. ist, kurz alles, was sich dem Steinheim'schen Offenbarungsbegriff nicht fügt.

[2]) I. 297.

derer Monotheismus, weil er bei näherer Untersuchung kein eigentlicher Monotheismus ist. Er ist dann nämlich keine Einheit mehr, sondern eine Abstraktion, eine Vielheit, ein Kollektivum. Der Eingott des Heidentums ist die Einheit aller Wassertropfen im Meere, aller Getreidekörner in einem Haufen, aller Lämmer in einer Herde. Oder aber dieser Gott ist letzte Indifferenz als gegenseitige Bindung von Widerstrebendem, von Gegensätzlichem; letzte Neutralisation von Kontraktion und Expansion, Liebe und Haß, Materie und Geist, Ausgedehntem und Denkendem. Damit ist aber schon die Antithetik der Vernunft erreicht und der so zustandegekommene Gottesbegriff eine dünne Ueberbrückung derselben: „Wir sind mit dieser Einheit geradewegs in die Grundlehre des gründlichsten Vernunftdogmatismus hineingeraten und sind in der Lehre der Pluralität.“[1]) Diese Entwicklung ist historisch nachweisbar: Der Mythos in Asien läuft auf Antinomik zwischen Gut und Böse hinaus, Materie ist das verneinende und hemmende Prinzip, gleichzeitig aber wesenlos, nichtig, ohne reales Bestehen (μὴ ὄν), trotzdem zu realem Wirken, nämlich zu Opposition gegen Gott und zu Beschränkung seiner Allmacht fähig. Der philosophierende Zweig des gottsuchenden Bewußtseins „treibt in der pythagoräisch-platonischen Schule seine Gottesidee bis zur Vorstellung einer Weltseele hinauf.“[2]) Sie ist das die Materie durchgeistende, belebende, organisierende Wesen, gleichzeitig der Inbegriff alles Sinnlichen in der Welt, alles unbewußt und bewußt Vernünftigen. Darum hat sie auch keine Freiheit und ist nur an die Gerechtigkeit gebunden: Das ist Naturgerechtigkeit, Ausgleich aller Kräfte, Gleichgewicht von Mangel und Ueberfluß, von Gut und Böse. Es gibt nur noch ein Ethischgleichgültiges, ein An-sich-weder-Gut-noch-Böse. Ist hier die Gegensätzlichkeit künstlich verdeckt, so tritt sie beispielsweise bei Spinoza offen zu Tage: [3]) Sein Gott spaltet sich in blindnotwendigem Gesetze des suum Esse conservandi in jene bekannten Attribute entzwei und legt sich auseinander in das Ausgedehnte und Denkende, in Materie und Geist. — Charakteristisch für ihn ist die sich immer wiederholende Unfreiheit und Gebundenheit an die Notwendigkeit — der Gott Spinozas leide weder an der Schwäche der Freiheit noch an der des Selbstbewußtseins.

All diesen Erzeugnissen des Mythos und der Vernunft steht die biblische geoffenbarte Gottesidee gegenüber. Hier ist nicht mehr von einem Wesen die Rede, das eine Synthesis aus Thesis und Antithesis darstellt, auch nicht von einem Gott, dessen Einheit eine kollektive, abstrahierte ist. Direkte Quelle hierfür sind insbesondere neben der Bibel Maimonides und Bachja ibn Paquda: „Gott ist der Eine in seiner Einheit, die nicht ihresgleichen hat“. Steinheim in-

[1]) I. 298.
[2]) II. 160.
[3]) II. 161.

terpretiert das: „nicht im Sinne der Art (Min); nicht der Gattung (Sug); nicht wie ein Mensch, dessen Einheit mehreren zukommt, und nicht wie Ein Körper, der ins Unendliche teilbar ist.“[1]) Hier soll insbesondere jedes Zahlenverhältnis ausgeschaltet werden. Die Unterscheidung dieses im gewissen Sinne „monistischen“ Gottesbegriffes im Gegensatz zu dem dualistischen bzw. multiplen der Philosophie und des Mythos läßt sich also halten und rechtfertigen, ebenso ist der geforderte prinzipielle Gegensatz zu den vernunftdogmatischen Demonstrationen nachweisbar. Schwieriger sieht es schon um die Vernunftwidrigkeit des Offenbarungsgottes aus. Aus der theologischen und rabbinischen Literatur ging sie nicht hervor; uns scheint die Anwendung dieses Passus des Schiboleths nicht geglückt: Hier liegt offensichtlich eine Unachtsamkeit des Autors vor, wenn er schreibt: „Es ist der Beweis geliefert, daß die Idee Gottes, wie sie im Heidentum (Mythos und Philosophem) enthalten ist, in einem inneren Widerspruche befangen, also eine leere nichtige Vorstellung ist; und 2., daß die Idee der Einheit Gottes, wie die Offenbarung sie lehrt, sich im diametralen Widerspruche mit der Lehre der Vernunftdogmatik, des Heidentums, befinde.“[2]) Wenige Zeilen später aber heißt es: „Die Lehre der Einheit steht im diametralen Widerspruch gegen die Lehre der Vernunft, und nötigt diese desungeachtet zu ihrer Anerkennung, so daß sie sich gezwungen sieht, ihre eigene Lehre für sich sowohl als jener gegenüber, als Lüge und Täuschung zu verwerfen.“ Wir haben Anmkg. S. 49 auf die dialektische und uneinheitliche Anwendung des Begriffes „Vernunftdogmatik“ hingewiesen. In der Tat ist Steinheim an dieser für ihn sehr wichtigen Stelle darüber gestolpert. Vernunft ist nicht gleich Vernunftdogmatik; letztere wird von ihm einmal aufgefaßt als das apriorische System der Vernunft und ihrer Aussagen, das andere Mal als der Inbegriff aller philosophischen und mythischen Lehren, als Heidentum. Der Nachweis der Inkongruenz von Offenbarungslehre und Vernunftdogmatismus als Heidentum war nicht so sehr schwer und bedurfte keines so großen religionsgeschichtlichen Apparates; die Gegensätzlichkeit von Einheitslehre und Vernunft als Erkenntnisfaktor, „den diametralen Widerspruch der Einheitslehre gegen die Lehre der Vernunft“ glaubhaft zu machen, ist augenfällig mißlungen. Der neue Gottesbegriff weist bisher die entscheidenden Charakteristika des Schiboleths trotz der im Brustton der Ueberzeugung aufgestellten Behauptung nicht auf.

Weltschöpfung.

Untersuchen wir, ob die Anwendung der Steinheimschen Methode der Offenbarungskritik im folgenden Kapitel, das der Weltschöpfung gewidmet ist, zum Ziele führt. Die Antithese, die hier-

[1]) I. 304.
[2]) I. 310.

über besteht, läßt sich im Wesentlichen auf die beiden Grundformeln bringen: Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen (creatio ex nihilo) und die Welt besteht von jeher, die Materie ist ewig. Daneben stehen — gleichfalls, aber in anderer Weise, dem Offenbarungsdogma entgegentretend — die verschiedenen Theo- und Kosmogonien. Auch hier finden wir eine Fülle von Material vor; die mythologischen und philosophischen Theorien von der Weltschöpfung, die vom fernen Osten bis nach Griechenland zu des Verfassers Zeit bekannt und zugänglich waren, werden angeführt; Poesie und Prosa des klassischen Altertums in bunter Fülle herangezogen. An solchen Stellen staunen wir über die unermüdliche Ausdauer und den Riesenfleiß Steinheims, der sich allein in der Stoffsammlung, -Sichtung und -Verarbeitung nicht genug tun kann.

Für das naive menschliche Bewußtsein verbindet sich mit der Frage nach der Weltherrschaft sehr bald die Frage nach dem Entstehen derselben. Wie in allem ursprünglichen Denken gabelt sich auch hier das Problem: Wir haben eine mythologische Denkweise vor uns, die im Sinne dieses Denkens sehr bald mit der Antwort bei der Hand ist: irgend ein göttliches Wesen hat die Welt geschaffen — aus irgendwelchen Gründen, nach irgend einem Plan, aus irgend einem Stoff. Mit einer solchen Antwort beruhigt sich das kausalitätsbedürftige Gemüt fürs erste, bis Zweifel an jenem göttlichen Wesen kommen. Beweise lassen sich ja keine erbringen, innere Widersprüche stellen sich ein, kurz, an die Stelle des mythologischen Denkens tritt das philosophische der Antike. Aber auch ihm läßt die Frage nach der Ursache keine Ruhe. An die Götter glauben wir nicht mehr, aber die Welt besteht d o c h und sie besteht so lange schon, wie wir und unsere Vorfahren überhaupt zurückdenken können[1]) und — das ist die einfachste, nächstliegende Auskunft — wenn kein Schöpfer da ist, dann muß sie eben von Anfang an, von Ewigkeit her bestehen, denn aus N i c h t s k a n n N i c h t s w e r d e n; dann ist die Materie eben ewig. Ein Etwas, ein Urstoff, eine ὕλη ein ὑποκαίμενον muß dann von jeher gewesen sein; aus ihm hat sich darauf das Weitere entwickelt und gestaltet. — Wir sehen also zwei folgerichtige Ergebnisse des kausalen Denkens, zwei logisch einwandfreie, apriorisch geltende Behauptungen: Alles Existierende muß eine Ursache haben; und: Finde ich keine schaffende Ursache, so bin ich berechtigt, die Frage nach dem Entstehen nach rückwärts zu verschieben, zu „vertagen" und sei es ad infinitum; dann bin ich berechtigt zu der Annahme, daß das Existierende ab infinito, d. h. ewig sei. Dies zweite Axiom ist sogar eine unmittelbare Folge des ersten[2]): „Nichts" ist Abwesenheit jeder Ursache, und das folgende „Nichts" ist Abwesenheit jeder Wirkung. Zwei Axiome des apriorischen Denkens widersprechen sich, nur eines

---

[1]) I. 232.
[2]) II. 143.

kann richtig sein. Ziehen wir aus jedem dieser Sätze die Konsequenzen, d. h. stellen wir alle die Erörterungen an, die die Philosophie in ihrem Verlaufe ebenfalls gemacht hat, so wächst die Masse der Widersprüche ins Ungemessene. Vergegenwärtigen wir uns z. B. nur, daß die Materie als etwas Passives, Träges, Unbewegendes (nur Bewegliches) Ursache ihrer selbst, causa sui, sein soll; setzen wir dagegen, wie es Aristoteles tat, über sie einen ordnenden Geist, einen Weltgeist, der durch die Entelechien wirkt, so bleibt er doch immer an zwei Dinge gebunden, ist also kein freies, selbständiges göttliches Wesen; er ist dem Gesetze untertan, er kommt über die Notwendigkeit nicht hinaus und er ist und bleibt der Materie verhaftet. Von hier aus kommen wir in immer weitere philosophische Spekulationen hinein. Ist Gott solcherart an die Materie gebunden, dann ist er auch nicht etwa allmächtig, dann ist seine Herrschaft nur relativ; wir kommen zur Theodizee, die erforderlich ist, wenn der Begriff des guten Gottes gehalten werden soll; die Welt die er geschaffen hat, ist nur die bestmögliche, keine schlechthin gute, denn das Böse und die Sünde, die sich nicht wegdisputieren lassen, sind ein Beweis für ihre Mangelhaftigkeit und für die beschränkte Macht ihres Schöpfers. Andererseits aber: „ist die Sinnenwelt eine Hypothese, ein Nichts, so hat der Schöpfer nicht geschaffen, d. h. der Schöpfer ist kein Schöpfer, wie die Welt keine Welt; ist die Sinnenwelt ein Ewiges ohne Anfang, so ist abermals kein Schöpfer derselben vorhanden. Kurz, wie man die Schöpfung leugnet, leugnet man den Schöpfer und befindet sich mitten im tiefsten Heidentume.“[1])

Es gibt keine Lösung und Entwirrung dieses Knotens: Wir müssen ihn durchhauen, müssen uns entscheiden. Es bleibt nur der eine Ausweg: wir müssen die beiden widerstrebenden Axiome überwinden. Steinheim tut es mit der Offenbarungslehre; er nimmt von beiden je ein Element, aus dem Heidentum, das das Dilemma nicht lösen kann, in das die beiden Sätze verstricken, rettet er sich folgendermaßen heraus. Aus der Formulierung „Aus Nichts wird nichts“ wird nun das erste „Nichts“ eliminiert; die Kausalforderung „alles Existierende muß eine Ursache haben“ liefert die Ursache, das Agens: Gott. So kombiniert er beides: „Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen[2])“. Nun heißt es „aus Nichts wird Etwas, wird Alles“, und nun sind auch mit einem Schlage die Bedingungen des Schiboleths erfüllt. Wir finden das Neue, Ueberraschende, Unerwartete, das Wunderbare in jenem Gott und seinem freien Schöpfungswillen wir finden alle unsere widerspruchsvollen, unlösbaren Wissenskonstruktionen durch den „Geist der Offenbarung und den Ausdruck des wahrhaft Wirklichen, den Glauben im höheren Sinne, die „πίστις der exakten Erkenntnis“ beiseite geschoben. Wir beugen uns der Macht der Tatsache, die gegensatzlos ist und wandeln unser Wissen in widerspruchsfreie Erkenntnis um.“

---

[1]) I. 318.
[2]) II. 148 ff.

In verschiedenen mittelalterlichen jüdischen Quellen findet sich die Auffassung, daß der Grundsatz von der göttlichen Schöpfung der Welt das wichtigste und unentbehrlichste Dogma des Judentums sei[1]). Dieser Auffassung tritt Steinheim bei; auch er macht ihn zu dessen Fundament. Seine Unbegreiflichkeit für die Vernunft — nämlich daß aus Nichts etwas werde — kann diesmal ihn tatsächlich in sein System eingliedern: Der Satz durchbricht das Vernunftprinzip der realen Kausalität (vermittels, wie wir sehen werden, göttlicher Willensfreiheit) und „nötigt trotzdem die Vernunft, ihn als wahr anzuerkennen"[2]). Auch diesmal leidet die Formulierung des Ergebnisses S. I. 324 unter derselben Härte, die wir oben feststellen mußten, wenn auch das gesteckte Ziel auf den ersten Blick formal erreicht zu sein scheint.

Freiheit.

Gottesbegriff und Schöpfungslehre finden ihre gemeinsame Rückführung, ihre tiefste und letzte Begründung und Rechtfertigung, vielleicht sogar überhaupt ihre Möglichkeit in einem höheren Dritten, in der Freiheit. Litt der „heidnische" Gott unter der Notwendigkeit, der Schicksalsgebundenheit, dem Nicht-Hinauskönnen über die Materie, war die Weltschöpfung des Offenbarungsgottes andererseits nur durchführbar unter dem Gesichtspunkt der Freiheit, der spontanen Handlung, — beides metaphysische Momente, — so greift diesmal die Diskussion über die Freiheit Gottes und des in seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen tief in die irdischen Verhältnisse ein. Seine Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, die sich aus jener ergeben, beschäftigen ja nicht nur die Ethik, sie werden zu praktischen Problemen sowohl der Theologie wie auch der Jurisprudenz.

Der Geschichte des menschlichen Denkens wohnt die Frage nach Freiheit in doppelter Gestalt inne: Ob sie sei und was sie sei. Das Altertum scheidet sich schon in bezug auf die erstere in Theorie und Praxis. Für den antiken Menschen besteht Freiheit „als ein natürliches und sich von selbst verstehenden Faktum, dominiert dem theo- und kosmologischen Prinzipe zum Trotz im Familien- und Staatsgesetz und wird als Basis desselben vorausgesetzt"[3]). Dem theo- und kosmologischen Prinzipe zum Trotz: Denn hier herrscht Notwendigkeit, Ananke, Schicksal, Fatum über Götter und Menschen; Determinismus und Prädestination finden sich heute noch von Zeit zu Zeit als weltanschauliches wie als religiöses Dogma. Der Widerspruch aber ist: Nicht nur mit dem Götzentum, sondern sogar ihm zum Trotz besteht Freiheit als Zurechnungsfähigkeit. Die Praxis siegt über die Theorie: „Man zieht es vor . . . sich an der

[1]) I. 323 ff. Moses Gerundius und Abarbanel.
[2]) I. 324.
[3]) I. 264.

Dogmatik und Symbolik zu vergreifen, als . . . dem Dogma zu Gefallen diese Tatsache des Bewußtseins zu leugnen oder taschenspielerisch zu verwandeln, auf der am Ende die Summe des humanen Lebens basiert ist und die sich daher praktisch unentbehrlich macht." Und so geschieht es, wie wiederum nachzuweisen unternommen wird, bis auf den heutigen Tag. Die philosophische Aufgabe aber ist es, die Theorie in Einklang mit der Praxis, die ihrerseits auf der Bewußtseinstatsächlichkeit beruht, zu bringen. Das Kantsche Postulat ist eine Lösung dieser Aufgabe, die Steinheim'sche wollen wir nunmehr kennen lernen.

Zunächst aber: Was ist denn Freiheit, wenn sich auch hier alle diese Widersprüche in Philosophie und Theologie ergeben mußten aus der „Demonstration more mathematico"[1]) und aus der Anwendung apriorischen Philosophierens auf die Ethik? Wenn die Freiheitslehren selbst Kants, um wievielmehr die Leibnizens, Descartes', Spinozas, Schleiermachers, Fichtes, Hegels, Schellings und vieler anderer namhafter Philosophen die wirkliche, wahre, echte Freiheit ad absurdum geführt haben? Wenn keiner von ihnen den starken Träger „dem neuen Aufbau zugrunde legte, da wo die leere Stelle war für ein äußerliches und innerliches „göttliches Gebot", wo der Ort war dessen, was dem Menschen die Heiligung verschaffen sollte?"[2]) Die Antwort, die Steinheim gibt, ist wiederum eine doppelte[3]): Freiheit gibt es einmal in der Form der Hemmungslosigkeit, Zwanglosigkeit, in der sich ein tätiges Wesen befindet, das einem inneren oder äußeren Impulse folgt. Das Rad eines Uhrwerkes hat solch eine Freiheit, wenn sich der Kraft der Feder keine andere entgegenstellt; die Eiche ist in diesem Sinne frei, wenn ihr Keim sich unter dem Einfluß von Feuchtigkeit und Trockenheit, Licht und Schatten, Wärme und Kälte ungehemmt entwickelt. Aber dieser Freiheitsbegriff hat einen Gegensatz in der Hemmung, Latenz, Gebundenheit, ohne die die Kraftäußerung ins Unendliche gehen, also unwirksam und unsichtbar verpuffen würde. Aus der Natur entnommen, fällt er mit dem Naturgesetz zusamen; so wie dieses löst und bindet, so löst und bindet auch die ihm entsprechende Naturfreiheit in Gestalt der Naturnotwendigkeit, d. i. der Gesetzmäßigkeit.

Das Zweite aber ist etwas ganz anderes und stammt aus einer ganz anderen Sphäre: Freiheit ist hier „das absolute Vermögen des Geistes, sich ohne, selbst gegen irgendwelches Motiv, zur Tätigkeit zu bestimmen." Sie ist aufzufassen als ein reales Vermögen, die in der Form von Ursache und Wirkung ablaufenden Naturerscheinungen plötzlich, d. h. spontan zu unterbrechen und sich selbst an Stelle irgendeiner bereits bewirkten Ursache einzusetzen und so eine neue Kausalreihe mit dem bloßen Willen zu beginnen, „die Entlas-

---

[1]) I. 271. ff.
[2]) I 278.
[3]) II. 68 u. ö.

sung des Geistes aus der Botmäßigkeit des nach „ewigen“, ehernen Gesetzen“ waltenden . . . Fatums.“[1]) Ihr eignet jene Gegensatzlosigkeit, die ein Wahrzeichen alles wirklich Existierenden ist: Sie ist oder sie ist nicht, aber es gibt kein Gegenteil von ihr. Sie ist auch nicht demonstrierbar, existiert nicht mit einer Notwendigkeit, die sich beweisen ließe; wir finden sie einfach in unserem Bewußtsein vor, und zwar fängt sie da an, wo jedes Kalkül aufhört. Damit ist denn auch jenes Wunderbare wieder einmal vorhanden, das für Steinheims Beweisführung so unerläßlich ist; was alle philosophische Erörterung nicht zuwege bringt, nämlich die Zwiespältigkeit der kausalen Antinomik zu überwinden, das gelingt der Offenbarungslehre mit einem Schlage durch die Setzung des freien Willens. Beim Menschen, der dadurch erst „ethischen Boden unter die Füße bekommt“; bei Gott, der in freier Tat die Welt geschaffen hat: Aber nicht bloß in eine etwa schon vorhandene, von Ewigkeit her bestehende Materie eingreifend und sie zum Kosmos gestaltend, sondern diese Materie selbst erst neu aus dem Nichts schaffend[2]). Blieb die Frage nach der Schöpfung oder Ewigkeit der Welt theoretisch unentscheidbar, so nötigt uns das praktische, sittliche Handeln, einen rechtsgültigen Spruch zu fällen: wir müssen uns gegen unser apriorisches Axiom „aus Nichts wird Nichts“ für das Dogma der Schöpfung der Materie und ihres Anfangs entscheiden.

Die Konsequenzen daraus: Der Glaube, die πίστις, die Gewißheit der realen Existenz der Freiheit beseitigt „das mächtige und allgemeine Vorurteil, daß wir von den göttlichen Dingen keine adäquate Erkenntnis wie von den Naturgegenständen erwerben können und schlägt die Einwendungen gegen die Annahme der Möglichkeit einer exakten Theorie des Transzendentalen (lies: Transzendenten), der unsichtbaren, geistig-sittlichen Welt vollständig nieder.“ Aber auch alle Hilfshypothesen erübrigen sich: Die Theodizee, die Gottes Güte gegen seine Macht ausspielt, wird überflüssig; Gott braucht nicht erst gerechtfertigt zu werden, wodurch er gleichzeitig herabgewürdigt wäre. Polytheismus, Weltewigkeit, Notwendigkeit und Unfreiheit Gottes, Existenz des bösen Prinzips fallen in sich zusammen.

Gehen wir auch hier kurz auf das „positive“ Quellenmaterial Steinheims ein. Die Lehre von der Freiheit wird im Alten Testament wenig behandelt; aber die jüdische Auffassung liest sie an allen Stellen heraus (besonders z. B. Deut. 30; Ez. 33 u. ö.). Für unseren Autor ergibt sie sich aber folgerichtig aus der Lehre von der Einheit und der Schöpfung. Charakteristisch und höchst bedeutsam scheint ihm, daß dem Hebräischen der Ausdruck für „Notwendigkeit“ fehlt. Er sieht darin einen Beweis dafür, daß dem Judentum auch der Begriff dafür fremd ist. (In der Tat findet sich bei manchen mittelalterlichen jüdischen Philosophen innerhalb des hebräischen Textes das

---

[1]) II. 136.
[2]) II. 149. ff.

griechische Wort ἀνάγκη unübersetzt, also als Terminus, der übernommen wurde.) An seine Stelle tritt „abusive" das Wort „Zwang". Der Begriff „Freiheit" wird durch „Razon" wiedergegeben, dessen eigentliche Bedeutung aber „Wille", „Willkür", „Absicht" sei. — „Man ahnte nicht, daß es anders sein könnte."[1])

Unsterblichkeit.

Der folgende Abschnitt ist der Unsterblichkeit der Seele gewidmet. Auch hierüber fließen die alttestamentlichen Quellen spärlich; aber immer noch weniger verlockend ist das, was uns das Heidentum von der Unsterblichkeit und vom Leben nach dem Tode erzählt; um so weniger verlockend, als alle die Helden, die die heidnischen Epen in den Hades, in den Tartarus, ins Elysium oder nach Walhalla schicken, diese Reise unverschuldet oder unverdient antreten, da ja ein unerbittliches Fatum ihnen ihre Zukunft unabänderlich vorausbestimmt hat: Das Schicksal, das ihnen die Taten im Leben zudiktiert hat, diktiert ihnen auch Schuld und Sühne im Tode zu. Diese „wenig beneidenswerte" heidnische Seelenfortdauer ist auf eine widerspruchsvolle Gottes- und Weltlehre aufgebaut. Sie muß in ihrer Eigenart ganz der Nichtigkeit der Welt, dem Schöpfer, der kein Schöpfer ist, der Tugend, die keine Tugend ist, sondern Schicksal, entsprechen. Infolgedessen ist es nicht angängig, Tugend und Unsterblichkeit miteinander zu verquicken. Eudämonismus hier wie dort darf kein Motiv für menschliches Handeln sein, Lohn oder Strafe im Jenseits nicht das Tun im Diesseits bestimmen und beeinflussen. Das Christentum hat an diesen prinzipiellen Schwierigkeiten auch keinen Wandel schaffen können: Die Vorstellung von der Hölle, die bei Dante in den grausigsten Bildern ausgemalt ist, deren die Phantasie nur fähig ist, bewegt sich noch durchaus auf heidnischer Linie; sie ist mit der Vorstellung von der angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen untrennbar verbunden und kontrastiert lebhaft mit dem Begriff der göttlichen Güte und Barmherzigkeit, vielfach auch noch der Gerechtigkeit.

Die Offenbarung liefert Steinheim auch hier wieder das getreue Gegenteil: Ihr Unsterblichkeitsbegriff steht in gleichem Verhältnis zur Willensfreiheit, wie die heidnische Vorstellung von der Seelenfortdauer zur Notwendigkeit. Er ist nicht zu demonstrieren; das Heidentum konnte und mußte eine Endlosigkeit der Materie und des Lebens annehmen, weil es eine Anfangslosigkeit gesetzt hatte. Im Gegensatz hierzu ist die Unsterblichkeit der Seele nicht logisch notwendig, nicht apriorisch beweisbar. „Das, was nur g e o r d n e t ist (der Kosmos), das kann nur in bezug auf diese Ordnung Veränderungen und Verwandlungen erleiden; was aber e r s c h a f f e n ist, das kann auch seinem Wesen, der Substanz, nach

---

[1]) I. 340

aufhören zu sein."[1]) Der Heidengott kann wohl in die Formen und Zustände der menschlichen Seele eingreifen, kann sie quälen und unglücklich machen, kann sie nach Willkür verwandeln; ihre Existenz oder Nichtexistenz, ihre Schaffung oder Vernichtung ist seinem Eingriff entzogen, denn sie ist ja Ausfluß einer ewigen, unzerstörbaren Weltseele. Hier heißt es vor ihr:

„Mußt mir meine Hütte doch lassen stehn,
Die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut du mich beneidest!"[2])

Anders aber verhält es sich mit dem Schöpfer, der auch zerstören kann, der Herr über Leben und Tod ist, dem der Mensch auf Gnade oder Ungnade ausgeliefert ist. Hier spricht nur noch das religiöse Bewußtsein, der Glaube und das Vertrauen; die Antwort, die die Offenbarung gibt, geht wie auch bei dem Problem der Freiheit der Postulatenlehre Kants parallel: wo Naturwissenschaft und apriorische Ethik schweigen, bzw. verneinen, spricht das Gemüt das nirgendwo anders als aus sich selbst herleitbare „Ja".[3])

In dieser bejahenden Antwort sieht Steinheim das Ueberraschende, Unerwartete, das in Verbindung mit dem freien Schöpferwillen Gottes den Menschen auf den Gipfel der sittlichen Weltordnung führt. Dieser ganz auf ethische Grundlagen aufgebauten Unsterblichkeitslehre gegenüber bedeuten die mystischen Auferstehungsvisionen des späteren Judentums (etwa bei Jesaja oder Ezechiel) nur Trübungen und Verunstaltungen, die auf fremde, z. T. persische Einflüsse zurückzuführen sind. Den Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern um Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten[4]) drückt Steinheim in antithetischer Formulierung so aus: „Die Pharisäer wollten beweisen, was nicht zu beweisen, sondern nur im Glauben anzunehmen war; die Sadduzäer wollten bestreiten, was sich ebensowenig aus Gründen leugnen läßt."

Fehlt in den grundlegenden Elementen der Steinheim'schen Offenbarungsreligion hier und da schon die systematische Durchführung an Hand des Schiboleths und seiner Forderungen, vermissen wir gelegentlich den allseitigen Nachweis, daß die verlangten Kriterien der Wirklichkeit vollzählig vorhanden sind, so tritt in den folgenden Partien, die hier noch zu behandeln sind, dieser Gedanke noch mehr zurück: Die Darstellung Steinheims, die er verschienenen Problemgruppen des Judentums gibt, verzichtet — ob aus Absicht, ob aus Unmöglichkeit, das begonnene Programm durchzuführen, — auf das, was uns in der Wiedergabe als das Wich-

---

[1]) II. 379.
[2]) zit. n. II. 379.
[3]) II. 388. ff.
[4]) Die Pharisäer lehrten und bewiesen Auferstehung der Toten und Unsterblichkeit der Seele; die Sadduzäer bestritten die erstere und stellten lediglich die Unsterblichkeit als beweisbar ein.

tigste und methodisch Interessanteste, auch wohl als das vom philosophischen Standpunkte aus Bemerkenswerteste erschienen war; sie beschränkt sich auf die Deutung religionsgeschichtlich immerhin wesentlicher Fakta, die im Sinne der streng theozentrischen Tendenz des Verfassers erfolgt, sowie auf die immer wieder eindrücklich betonte Differenz mit den entsprechenden Partien des „nichtoffenbarten“ Geisteslebens. Wenn wir uns dennoch kurz mit diesem Teil des Werkes beschäftigen, so geschieht das, um die geschichts- und staatsphilosophischen Ideen, die auf Grund jener theozentrischen Tendenz — (und wie wir nun wohl sagen dürfen: jenes theokratischen Prinzips der Weltanschauung —) immer wieder durchbrechen, einmal zu betrachten —, eine Absicht, die wie wir glauben vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus einer gewissen Bedeutung nicht entbehrt. Gilt es doch, ein positives, d. h. durchaus heteronomes Religionssystem ein Jahrhundert nach der Blüte des natürlichen, deistischen, autonomen, auf theistischer Grundlage philosophisch zu unterbauen, zu stützen und zu rechtfertigen.

Theokratischer Staat.

Beginnen wir damit, wie Steinheim sich den Einfluß der Offenbarung auf die Gestaltung des Staates, seiner Lehre und seines Lebens denkt.[1]) Wesentlich ist hier zunächst die Fage, ob man ihn als ein Individuum im kollektiven Sinne auffassen und für ihn die gleichen moralischen Gesichtspunkte für geltend halten kann. Wie ist beispielsweise das Staatsgewissen im Vergleich zum Einzelgewissen beschaffen? Das Gewissen des Heidenstaates ist Steinheim brutalster Egoismus: Salus publica summa lex esto. „Er unterjochte, plünderte, mordete, und rechtfertigte sich durch das Beste des Staates.“ Das Nützlichkeitsprinzip herrscht überall. Platons Mahnung, der Staat habe gleich dem Individuum die Pflicht, dem Sittengesetze gemäß zu leben, bleibt unbeobachtet und selbst nach Aristoteles bleibt die Staatsidee im Prinzipe der Naturorganisation befangen. Es fehlt im Staate jenes ethische Bewußtsein, auf dessen tatsächliches Vorhandensein im Individuum sich jede Untersuchung über Ethik aufbauen kann: die Idee der menschlichen Freiheit als Ebenbildlichkeit Gottes, der Gleichheit aller Menschen vor dem Sittengesetz läßt sich lange, lange Zeit hindurch nicht auf den Staat und seine Verhältnisse übertragen. Das System der Ungleichheit der Menschen, geteilt in Edle und Unedle, Freie und Unfreie, Herren und Sklaven, das in der heidnischen Götter- und Heroenlehre wurzelt, ist charakteristisch hierfür. In diesen Zustand greift die Offenbarungslehre gewaltig umgestaltend ein; zwar nicht von heute auf morgen. In langer, aber stetig fortschreitender Entwicklung vollzieht sich die Wandlung, deren Ziel Gleichheit vor Gott und Freiheit aller Menschen ist. Dem in Herrschaft und Knechtschaft

[1]) II. 175. ff.

auseinandergetriebenen Heidenstaate der Antike stellt die Bibel einen göttlichen Musterstaat entgegen, in dem der Polytheismus allmählich durch den Monotheismus verdrängt wird. So sind denn auch die ersten Kapitel der Genesis mit Kant „typisch" aufzufassen: Kain als der Landmann, Abel als der Nomade. Religionsgeschichtlich liegt dahinter ein tieferes Motiv. Der Ackerbauer ist an den Boden gebunden: Er braucht für seine vielen Erfordernisse vielerlei Gnade, viele Götter und ist daher von Haus aus Polytheist. Der Nomade schweift frei herum, kennt nur ein überlegenes Wesen, das ebenso freizügig und unbegrenzt ist wie er selbst: er wird Monotheist. Das Opfer des Ackerbaues wird vom Gotte der Bibel verschmäht, weil „noch andere Götter daran beteiligt sind". Der Neid darüber treibt Kain zum Brudermord. — Der Ackerbaustaat ist im späteren Stadium in viele Zivilisationszweige, Gewerbe, Künste, Wissenschaften aufgespalten, er ist insofern polynom, und daher polytheistisch. Binom ist er in bezug auf Herr- und Knechtschaft. Da ihm das Prinzip der Freiheit und Einheit fehlt, kann er nicht der Normalstaat werden. Auch der Nomade kann nicht zu dessen Gründung kommen, weil ihm wiederum Seßhaftigkeit und Kulturbefähigung fehlen. So bleibt nur die Möglichkeit, einem Nomadengeschlecht das bereits vorhandene Freiheits- und Einheitsmoment göttlich zu bestätigen und zu sanktionieren, jenes dann seßhaft zu machen und so zu einem theokratischen Musterstaat auszubauen [1]). Dies erfolgt in Palästina mit und nach der Eroberung des Landes. Die göttliche Republik ist so als Urtyp und Muster eines reinen Natur- und Kulturstaates aufzufassen. Er steht allen heidnischen Gesetzesstaaten gegenüber, die die göttlichen Forderungen nicht erfüllen können, weil sie in inneren Gegensätzen zersplittert sind, wohin auch immer wir blikken. Diese Gegensätzlichkeit der staatlichen Gliederung läßt sich allemal auf die ihr zugrunde liegende theologische Vorstellung zurückführen [2]). Die indischen Kasten entsprechen ebensovielen Inkorporationen der Gottheit, ebensovielen Vertrübungen und Verfinsterungen in die Materie. Für den platonischen Staat läßt sich eine ähnliche Analogie aufstellen. Der Dreiteilung in der Entwicklung der menschlichen Seele in vegetative, animalische und vernünftige folgt der sich aus drei Schichten aufbauende Staat: Wir finden Kopf-, Brust- und Bauchmenschen und einen Lehr-, Wehr- und Nährstand vor. Der Dualismus zwischen Materie und Geist tut sich in Arbeitenden und Denkenden kund, zwischen denen als vermittelndes und ausgleichendes Moment der Kriegerstand steht. Diese Staatsideen werden erst überwunden bei Aristoteles, aber den letzten Schritt kann auch er noch nicht tun: Solange der νοῦς bei aller Reinheit und Erhabenheit nicht mit Freiheit, mit spontaner Schöpferkraft, begabt ist, bleibt es bei den alten Schwierigkeiten. Sie werden erst gelöst,

---

1) II. 191. u. ö.
2) II. 218. ff.

als mit der auf der sittlichen Freiheit aufgebauten Offenbarungslehre alle Klassen-, Standes- und Rassen-Unterschiede beseitigt werden. Mose beginnt die praktische Durchführung der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Allerdings erhält sich dieser Musterstaat in der Praxis nicht allzulange: mit der Einsetzung des Königtums in Israel, das von den Vertretern des theokratischen Prinzips so lange wie irgend möglich bekämpft wird, ist die alte Ungleichheit in Herrschende und Regierte wieder da; der reine Republikanismus ist zerstört. Aber der baldige Verfall des irdischen Königtums ist ein symbolischer Hinweis auf seine Verwerflichkeit und auf seine Unzweckmäßigkeit für die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes. Das Prinzip jedoch bewahrheitet sich, die Idee kommt in jedem Falle zum Ausdruck: Das Beispiel ist gegeben für einen „Staat als einen Verein, aus einem höheren geistigen Bedürfnis des Menschen gebildet, ein Kollektivleib, zusammengesetzt aus einer Menge einzelner, vernünftiger und freier Menschen zum Zwecke der Ruhe, Sicherheit und höheren Entwicklung. Er ist kein Produkt des Naturgesetzes, wie der Bienenstock und der Ameisenhaufen; der Mensch ist ein staatbildendes Tier in höherer geistiger Instanz. . . Durch den Geist der Freiheit aber wird der Staat Bildungs- und Entwicklungsanstalt der Gattung, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Als Staatsbürger ist der Mensch ein vollkommen freies, nur dem Sittengebote, nicht dem Naturgesetz untergebenes Wesen.“[1])

Das Böse.

Mit der Idee der sittlichen Freiheit, die in der Weltschöpfung, wie wir sahen, von so tiefer Bedeutung ist und die das Leben der Menschen untereinander gestalten soll, ist ein Problem eng verknüpft, daß von jeher dem Denkenden viel Kopfzerbrechen gemacht hat und eine Krux für zahlreiche religiösen und ethischen Systeme ist: das Problem des Sinnes des Bösen und des Uebels in der Welt. Existierte es nicht, dann erübrigte sich so manche „Hilfshypothese“ und „Hilfskonstruktion“, dann wäre keine Theodizee nötig und dann vereinfachten sich viele Lohn- und Straftheorien gar sehr.[2]) Der ethische Optimismus, der das ganze System Steinheims durchzieht, kommt an dieser Stelle zu besonders starkem Ausdruck. Er geht aus von einem Gedanken Epiketets, um die reale Existenz des Bösen überhaupt zu negieren, weil es undenkbar ist, daß der Schöpfer der Welt sie habe unvollkommen und schlecht machen wollen[3]). So muß denn das Ueble nur subjektiv und nur im Bewußtsein des Menschen vorhanden sein; objektiv muß es aber einen positiven, guten Sinn haben, den es nun zu ermitteln gilt. Die heidnische Auffassung muß natürlich auch auf diesem Gebiete versagen: Alle wich-

[1]) II. 215.
[2]) II. 315. ff.
[3]) **Enchirid. c. 34.** Ὥσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ μὲν κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.

tigen Begriffe dieser ethischen Systeme lassen sich aus den betreffenden kosmologischen, freiheitslosen, und daher im tiefsten Sinne wahrer Sittlichkeit entbehrenden Theoremen herleiten.[1]) Daher widersprechen ihnen denn auch alle Vorstellungen des Alten Testaments. Ist Unschuld im Heidentum das Unvermögen zu sündigen, „goldenes Zeitalter eines fröhlichen Lebens im Schlaraffenlande", so ist in der Bibel alsbald das göttliche Gesetz vorzufinden, das der Lüsternheit des Menschen eine Grenze setzt, jenseits welcher das Gebiet der Sünde beginnt. — Gerechtigkeit ist nicht mehr Kompensation, Aequivalentenlehre, Ausgleich; Sühne nicht mehr Opfern des Ueberschusses; selbst später, als die Naturgötter damit nicht mehr zufrieden sind und in der griechischen Mythologie Menschenopfer eines Agamemnon, eines Chiron verlangt werden, wird auch dann noch vom biblischen Menschen mehr verlangt, wenn es um Gerechtigkeit gehen soll: das Opfer fällt, gesetzliche, auf Aequivalenz ruhende Gerechtigkeit wird ersetzt durch moralische. Das Gesetz wird durch Liebe und Gnade überwunden; sittliche Tat steht höher als Opfer. Nun ist auch Sünde nicht mehr Abfall von und Entzweiung mit Gott, die durch Opfer ausgeglichen werden kann; das Böse ist Prüfung, Züchtigung, Erziehung zum Besseren. Der Ungehorsam des ersten Menschenpaares ist nicht Abtrünnigkeit, absoluter Abfall, „totale Verfinsterung unserer Lichtnatur", sondern nur ein moralisches Vergehen, eine Uebertretung.[2]) Die Offenbarungslehre tritt als Zucht- und Korrektivmittel zu den Sätzen der Vernunft ergänzend hinzu: Nur dieser einfache, pädagogische Sinn steckt in dem Bösen der Welt, alles andere ist mythologische und dogmatische Konstruktion.

Eschatologie.

Die Eschatologie Steinheims endlich versucht, die biblischen Gedanken über sie im Anschluß an Kants „Philosophischen Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf eine vollkommene Vereinigung in der Menschengattung abziele" zu deuten. Auch Steinheim erblickt in der Geschichte „den Leitfaden, der nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann, . . . sondern es wird . . . eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferner vorgestellt wird, . . . in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden."[3]) Aber dieses Ziel hat ja schon einmal seine konkrete und beispielhafte Ver-

[1]) II. 323.
[2]) II. 332.
[3]) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; neunter Satz.

wirklichung gehabt in jenem Musterstaate der judäischen Theokratie vor der Königszeit. In diesem Staate sollten nur Gott und die Freiheit die Norm abgeben und regieren; als er zerfallen war, wurde seine Idee als messianisches Zukunftsreich von den Propheten der Welt verkündet: das Menschenreich soll sich zum Gottesreich erweitern, das die gesamte Menschengattung als seine Glieder umfaßt. Auch hier wieder jener prinzipielle Unterschied vom Heidentum: Weiß dieses auch von verschiedenen Formen der Unsterblichkeit und des Fortlebens nach dem Tode, — eine Idee, die der Bibel beinahe fehlt, — „so ist ihm die allmähliche Veredelung und Ausbildung der Menschheit zu höherer Vollkommenheit fremd,“[1]) es läßt die Gattung versinken und untergehen. Da ist ein allmählicher Abstieg aus dem goldenen ins silberne, dann ins eherne Zeitalter; das Paradies liegt im Rücken, die Zukunft ist düster und trostlos. Es gibt kein objektives Glück, nur subjektive Stimmung. Der Gegensatz dazu in der Offenbarung ist bereits skizziert: mit dem hohen menschheitlichen Ziel verbindet sich das menschlich-individuelle, in freier Tat persönlich daran mitzuwirken, Mitschöpfer zu sein, Mitentfalter des Geistes, Mitarbeiter an der Verwirklichung und Erreichung jenes Endziels der Geschichte[2]). Ihr bisheriger Verlauf aber spiegelt eine epigenetische Entwicklung des Menschen vom Kinde zum Manne, so wie die Natur die epigenetische Entwicklung in Tier- und Pflanzenreich, „von der zitternden Gallerte . . . bis zum denkenden Menschen hinauf“ widerspiegelt. — Durchaus auf dieser gedanklichen Linie liegt die Ablehnung der Idee eines persönlichen Messias: Diese aus dem Hause David stammende „Persönlichkeit als Inbegriff aller menschlichen Vollkommenheit und sittlichen Reinheit“ erscheint Steinheim als der Offenbarungsidee fremdartig, ja sogar widersprechend, „indem im Gottesreiche das Königtum von Anfang an einen Widerspruch und eine Abtrünnigkeit bezeichnete.“[3]) Seine Messiasidee ist rein geistig und göttlich, nicht sinnlich-politisch, ist abstrakter Niederschlag und ideelle Symbolisierung seines geschichtlichen und religiösen Chiliasmus.

---

1) II. 339.
2) II. 347.
3) II. 351.

Lebenslauf.

Ich, Hans Andorn, jüdischen Bekenntnisses, wurde am 7. August 1903 als Sohn des Lehrers — späteren Konrektors in Dortmund — Meier Andorn in Hattingen an der Ruhr (Provinz Westfalen) geboren. Nach vierjährigem Besuch der dortigen Israelitischen Volksschule trat ich Ostern 1913 in das Realgymnasium meiner Heimatstadt ein, an dem ich Ostern 1922 die Reifeprüfung bestand. Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Nachkriegs- und Inflationszeit ließen die Verwirklichung des Wunsches, Rabbiner zu werden, sich um 3½ Jahre verzögern, während welcher Zeit ich in einem Essener Bankhause tätig war. Michaelis 1925 konnte ich mich endlich an der Berliner Universität und gleichzeitig an der dortigen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums immatrikulieren lassen, an welch letzterer ich den rabbinischen Studien oblag. An der Berliner und von Herbst 1928 ab an der Gießener Universität studierte ich Philosophie, Geschichte und Orientalia. Die mündliche Doktorprüfung fand am 12. Juli 1929 statt. Seit Herbst 1929 setze ich das Studium an der bereits erwähnten „Hochschule" fort; ich beabsichtige, dort das Rabbinatsexamen abzulegen.

Meine Lehrer an der Berliner Universität waren die Herren: Baumgart, Dessoir, Guardini, Hochstetter, Lewin, Liebert, Hch. Maier, Rieffert, Spranger, Wertheimer; Breysig, Marcks, Gust. Meyer; Döhring, Liepmann, Windfuhr —

an der Gießener Universität die Herren von Aster, Messer, Horneffer, Weidenbach; Roloff; Lewy, Bialoblocki —

endlich an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin die Herren Albeck, Baeck, Elbogen, Guttmann, Torczyner.

Für die erste Anregung zu meiner Dissertation bin ich Herrn Rabb. Dr. Baeck in Berlin, für die tatkräftige Hilfe während meines Studiums dem Westdeutschen Logenverband in Köln zu besonderem Danke verpflichtet.